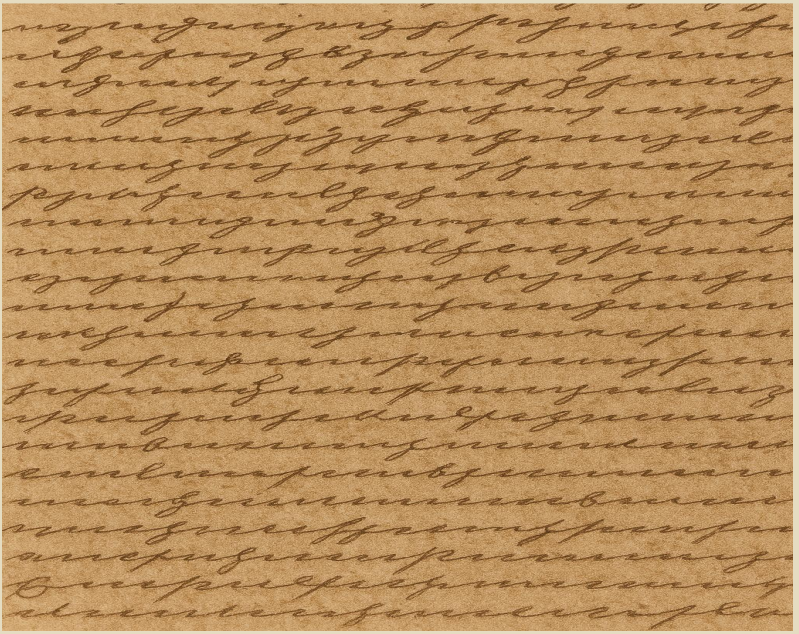
el estupor de la filosofia

oscar del barco



el estupor de la filosofía

oscar del barco

el estupor de la filosofía
lecturas insistencias reiteraciones olvidos

©Oscar del Barco

©Editorial Fundación Atenea
Sección "D" Núm. 16 Interior 1
Colonia Unidad Guadalupe, Puebla, Puebla, C. P. 72560 México
Teléf.: 52 2215 71.76.97
http://www.fundacionatenea.com.mx

Padrón Nacional de Editores 978-970-96506
ISBN- 978-970-96506-0-0

HECHO EN MÉXICO
Made in México

No es el yo el que habla, es el mundo. Es su terrible belleza.
Louis-René des Forêts

Oscar del Barco 1928-2024, Bell-Ville, Córdoba, Argentina. Exiliado en México en 1976, regresó a Argentina en 1983. En la entonces Universidad Autónoma de Puebla, fue investigador del Instituto de Ciencias y fundó el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF; impartió en la Facultad de Filosofía: Seminario sobre *El Capital,* sobre los *Grundrisse* de K. Marx; sobre F. Nietzsche: *El origen de la tragedia,* sobre *El ser y el tiempo, Carta sobre el humanismo* y "La pregunta por la técnica" de Martin Heidegger.

Al parecer, se alejaba cada vez más de lo social, tal vez decepcionado por los crudos acontecimientos que ocurrían en el interior de los "socialismos", su reflexión se dirigía más a lo filosófico, a una reflexión exigida o que exigía esa crisis "ideológica", "tecnológica" y "política": la crisis se extendía cada vez más en Europa y Asia, pero en la Universidad el movimiento comunista aún se mantenía ideológica y socialmente vivo, lo que significó que se orientaba hacia Marx y el marxismo; del Barco discutía acaloradamente, los viernes, en la Facultad de Filosofía y Letras, con una veintena de intelectuales de izquierda como Enrique e Ilan Semo, Jorge Juanes, Gabriel Vargas, Enrique Montalvo, Enrique Carpena, Héctor Bruno, Pancho Aricó, Michel Héctor y Joaquín Benoit, quienes llegaban de diferentes lugares a discutir temas candentes del marxismo y la realidad del mismo movimiento marxista; a la vez del Barco y un puñado de alumnos de la Facultad de Filosofía se enfrascaban en la lectura del *Origen de la tragedia*. Junto a esta actividad formaba un grupo de amigos, una "tribu", como le gustaba decir a Oscar, al formar el CIF, donde se creó la Revista de filosofía *Espacios* y en ella escribió algunos textos: "Racionalidad y represión", "Protocolos Nietzscheanos", "Protocolos Nietzscheanos II", "Edmund Husserl y el 'sentido' de la crisis", (J. Lacan. "Improvisación. Deseo de muerte, sueño y despertar", trad.

Alberto Drazul), "Leer Blanchot", "Notas sobre Heidegger", "Crisis", "Entrevista"," Wittgenstein, un camino hacia las cenizas", "Carta: Heidegger y Steiner", "Notas sobre la mística nietzscheana", "Viajes", entre otros. En esta época también publicó "El 'viaje' de Artaud a México", la traducción y comentario al poema "Eleusis" de Hegel. *Esencia y apariencia en el Capital, Esbozo de una crítica a la teoría y práctica Leninista,* en la Colección Ficciones se publicó *Infierno* (poema) y "Algunas reflexiones sobre el problema del lenguaje" en *El lenguaje, problemas y reflexiones actuales.* En la Colección Marginalia se publica el poema *Elegía. El Otro Marx* en Universidad Autónoma de Sinaloa, en 1983. "El fetichismo de la enseñanza", en Revista de Pedagogía de la Universidad de Xalapa, Veracruz. La primera edición de *La intemperie sin fin* se publicó en 1985. ¡Siempre vivo! ¡Amor fati!

Este libro, *El estupor de la filosofía,* va más allá del Sistema, más allá del hombre, más allá de la palabra, más allá de la política y las ideologías, más allá del *sujeto.* sin determinación alguna, reflexiona y pregunta interminablemente, su lectura posibilita la plena libertad y existencia del pensamiento sobre la *vida.*

Jorge Olmos Torres

palabras iniciales

En realidad, estos escritos son un conjunto de citas mediante las cuales trato de dejar una estela propia, sabiendo que no hay ni puede haber nada "propio". Muchas citas tienen sus referencias bibliográficas, otras van simplemente entre comillas y otras sin referencia. Lo escrito entre corchetes son interpretaciones o variaciones del texto. Lo demás puede considerarse un plagio. Y digo "plagio" para enfrentar irónicamente la idea de "propiedad", que se expresa fundamentalmente con los calificativos de "autor" y de "creador". La filosofía y la literatura existen en una continuidad ininterrumpida pero infinitamente múltiple de escritos que se prolongan remitiéndose unos a otros. Por eso carecen de autor, salvo que se entienda por "autor" el lugar no subjetivo de manifestación al que determinada sociedad inviste con la idea de "propiedad" y con su correlato, la idea de "sujeto". Reconozco que para esos cánones estos ensayos no pueden ser sino una "copia" y, a veces, una copia de otra copia. Una mescolanza o un "fárrago", como dice Kant en su *Opus postumum*. Incluso cuando uno cree que está pensando por sí mismo está copiando, pues ese "pensar por sí mismo" oculta el hecho de que nadie piensa o, más precisamente, que, si digo "el pensar-piensa", ese pensar es precisamente de *nadie*. No hay "sí mismo", sólo hay un pensamiento sin sujeto tejiendo la interminable trama del espacio vacío que presupone toda escritura. En estas notas, lo "propio" es lo extraño, quiero decir aquello de lo que nadie puede ser "dueño" o "autor", algo que cae encima de una criatura y guía su mano siempre sobre la misma "página blanca". "Nietzsche" es el nombre, el lugar crítico donde la "filosofía" como sistema absoluto manifestó su crisis mortal. Una muerte múltiple, prolífica y exuberante, que abrió el espacio a derivas que protagonizan un nuevo pensamiento y un nuevo lenguaje "filosófico". ¿Entonces? Esencialmente se trata de considerar la filo-

sofía como una necesidad espiritual y física, como un desesperado intento de solucionar las viejas preguntas de "qué es esto", "qué somos", "qué podemos hacer", "qué es el hombre". Sí, es cierto que esto ya lo preguntó Kant. Cierto en el sentido de que lo dijo y cierto en el sentido de que precisamente de eso se trata. De "una vida", nada menos... "Caminos", según Heidegger. Posibles caminos de cada uno. Nadie-otro puede vivir esta vida que sucede dándose *aquí*. ¿Aquí? Sí, *aquí*. Ante todo y fundamentalmente, la filosofía como una suerte de mundo lleno de agujeros, por lo común invisibles, donde aún es posible vivir plenamente pero de otra manera la vida del espíritu... ¿qué? La filosofía, entonces y de nuevo, como el *¡atrévete a pensar!* de Kant transformado en *¡atrévete a vivir!* La vida presente e incognoscible... *nuestra* vida...

antonin artaud

Todo lenguaje verdadero es incomprensible.

... el muerto sólo tiene una idea, la de volver a su cadáver
y retomarlo para seguir avanzando.

"Un poema que no viene del dolor me hastía, un poema hecho con las supeficialidades del ser siempre me hastió, me exasperó. No quiero los sentimientos de lujo, los poemas del alimento sino los poemas del hambre..."

Este es el punto de partida. Aquí se reúne con los trágicos, con los "salmos", con el "Eclesiastés", con Hölderlin, con Mandelstam, con Vallejo, con Celan...

No se trata de poesía "pensante" sino de puro clamor, imprecación, queja... El pensar se depone ante su misterio avasallante. ¿Qué se podría decir del Acontecimiento de *nada*?

No es casual, en Artaud no hay lo casual, lo puro anecdótico, lo "bien hecho", sino carne herida...

"Hay algo detrás de su cabeza, alrededor de las orejas de su pensamiento. Algo germina en su nuca, allí donde ya estaba cuando comenzó. Él es hijo de sus obras, tal vez, pero sus obras no son de él, pues lo que era de él en su poesía no es él quien lo puso, sino este inconciente productor de la vida que lo había designado para ser su poeta y que él no había designado [...]. Yo no quiero ser el poeta de mi poeta, de ese yo que quiso elegirme como poeta, sino el poeta creador, en rebelión contra el yo y el sí mismo. Y recuerdo mi vieja rebelión contra las formas que venían sobre mí."

Artaud le da su corazón al poema, pero "Mi corazón es lo que no es yo". "El yo y el sí mismo son estados catastróficos del ser donde el Viviente se deja aprisionar por las formas que advierte de él. Amar su yo es amar un muerto y la ley del Virgen es el infinito."

El "*hombre increado*" ¿qué puede ser sino *eso* trascendental, ni trascendente ni inmanente, que separa uniendo invisiblemente con lo Otro Inaccesible a todo concepto o idea, con lo dado o mundo?

La crítica de Artaud al *yo* es una crítica feroz. El yo es lo maldito, el eje de la separación del hombre y del mundo, el fundamento del mundo alienado y putrefacto que envuelve al hombre en *caca*.

En 1947, Artaud recibe de Marc Barbezat "las pruebas de página establecidas a partir del texto enviado por el Dr. Ferdière" (se trata de *El rito del peyote en los tarahumaras*) y en ellas "hace importantes correcciones que apuntan a suprimir del texto cualquier impregnación cristiana". A partir de 1945 "Antonin Artaud quiere extirpar de él toda huella de religiosidad, escribe *dios* sin mayúscula deliberadamente" (*Oeuvres complètes*, IX, p. 243). A partir de esta aclaración se hace necesaria una lectura inédita de su "obra completa", teniendo en cuenta que una gran parte de esta "obra" abre a un mundo *loco*, de grandes tensiones "mágico-religiosas" que irrumpen en el imaginario artaudiano y, fundamentalmente, de un exultante y dramático enfrentamiento con el lenguaje común cotidiano que culminará con la irrupción desenfrenada de las glosolalias. El primer caso muestra un mundo-otro que desplaza absolutamente nuestro mundo racional dándole un lugar *real* al mundo descentrado, caótico, al que impropiamente llamamos mágico-religioso, un mundo regido por el desenfreno y la puesta en acto de una imaginación libre de sus ataduras metafísicas. No es fácil entrar aceptando el valor de este otro-que-mundo que Artaud en pleno derecho injiere en nuestro propio y habitual mundo hecho y aceptado como único. Artaud, en lugar de desconstruir el mundo vul-

gar cotidiano lo destruye violentamente dejándose penetrar por un imaginario desconocido que irrumpe a través de la destrucción del idioma. En su paroxismo esta destrucción idiomática total se da como *glosolalia*. La glosolalia se define como "palabras de un lenguaje espiritual desconocido", "lenguaje ininteligible compuesto por palabras inventadas y secuencias rítmicas y repetitivas". Las referencias comunes son al Antiguo y al Nuevo *Testamento*, donde fue llamada "don de lenguas", y también a determinadas prácticas religiosas griegas cuyo ejemplo más conocido fueron las del templo de Delfos, cuyos oráculos "se emitían en una lengua desconocida que procedía de los dioses". Jóvenes "anormales" eran buscadas y llevadas al templo como sacerdotisas encargadas de responder a las cuestiones que les eran planteadas por individuos de la comunidad griega. Leamos a Artaud:

> rai da kanka da kum
> a kum da na kum vönoh
> Dado que ese mundo no es lo inverso del otro e incluso menos que la mitad, ese mundo es también una maquinaria real de la que yo tengo la palanca de mando, es una verdadera fábrica cuya llave es el humor-nacido.

En "Artaud" la magia y la religión se mezclan mediante subsunciones reiteradas que conforman ese nuevo mundo repetido, insistente, que choca con el mundo común y lo desfonda. Para Artaud el "hechizo" social enajenante tiene como fin "impedir" que se salga "de este mundo hediondo y acabar con este mundo hediondo [...], mundo servil, asfixiante de idiotez [...] Las gentes son estúpidas. La literatura, agotada. Ya no hay nada ni nadie, el alma está enferma, no hay más amor, ni siquiera odio, todos los cuerpos están saciados, las conciencias resignadas". Habla de seres "inertes", de "bueyes del alma", de "siervos por la imbecilidad que los oprime y con la que no dejan de copular noche y día". Pero, por otra parte, "el alma es llamada por fin a nacer y ser". Su "profecía" es ese nacimiento del alma liberándose del hechizo, de la enajenación que le impide *ser*.

Dice: "Yo amo los poemas que *brotan* y no los lenguajes buscados" (yo subrayo); "No me gustan los poemas o los lenguajes de superficie y que respiran ocios felices y logros del intelecto, éstos se apoyan sobre el ano pero sin meter allí el alma o el corazón". ¡Qué estilo de deflagración, de explosión implosión incontenible! Tiene clara conciencia de que es arrasado y en el arrasamiento de la conciencia del ser *se* proclama, proclama un *se* donde lo que se aniquila es el yo y el mundo dado hechizado enajenado: "Abandonar el lenguaje y sus leyes para retorcerlas y desnudar la carne sexual de la glotis de donde parten las criaturas seminales del alma y los quejidos del inconciente está muy bien, pero a condición de que el sexo se sienta como un orgasmo insurrecto, loco, desnudo, uterino, también lastimoso, inocente...". Dice haber tenido "una idea sobre la consunción, sobre la consumación interna del lenguaje...". Lo que llama lenguaje es un laberinto de fuego, por eso se encarniza, sabe sin Saber que lo puesto en juego es lo que llama *Vida* y que esa Vida es la víctima que padece la masacre del hechizo de las iglesias y de las magias y de los burgueses, y que "él" está llamado, designado a revolucionar el mundo, no con otro mundo también hechizado sino con lo otro-que-mundo. Rehacer el cuerpo es ese re-hacer el todo-dado inmundo. El lenguaje carga con ese necesario despedazamiento de la literatura, de las frases, de las palabras, de los signos, por necesidad de apertura. Pero ¿qué es o qué quiere decir *eso* "abierto"?, ¿qué es ese vacío de la abertura? Cuando llama a su "obra" perdida *Letura d'Efrahi Falli Tetar Fendi Photia o fotre Indi* ¿qué quiere decir? Pero ¿por qué querría decir en nuestro lenguaje y no en un lenguaje-sin-lenguaje apuntando hacia lo otro dado y oculto en lo mismo dado? Nuestra cultura hechizada quiere por todos los medios reducirnos a *su* lenguaje como si fuera un campo de exterminio del afuera otro... Entender sin entender oír sin oír, hablar sin hablar, ser sin ser, esto es lo ocultado por los hechiceros (capitalistas, profesores, artistas, curas, papas, gurúes, médicos, científicos de todas las layas posibles) y lo que Artaud enfrenta y lo que ellos combaten en Artaud, ya sea volviéndolo "poeta" o "pintor" o

electrocutándolo con ráfagas de golpes eléctricos... pues "se trata de impedir que los hombres jamás puedan regresar a una noción pregenital del ser que todas las sectas y religiones han enterrado".

En "El Obispo de Rodez" lanza esta frase lapidaria trascendental que así tradujo Carlos Riccardo: "Es por eso que reniego del Bautismo y no sé si como dicen los libros es la clave del anticristo, y nunca tuve nada que ver con cristo ni con el anticristo, siendo hombre y no queriendo jamás ser otra cosa que hombre, y siempre hombre, pero *mi* bautismo, para comenzar, y *el bautismo*, lo reniego [...] habiendo querido hacer toda mi conciencia con el sufrimiento viril del padre-madre de mi cuerpo, el sexo ardiente de la gehena, el yacente del alma cuyo aliento raspa sobre sí el fondo del odio haciendo del aquí yace el odio el aquí yace la tumba del odio, el chorro tótem humus de amor" (las palabras y las letras se abren extraviándose en ese cuerpo extraño que resuena a su arbitrio por coordenadas hechas añicos, un torrente donde toda ruptura es posible y necesaria para el espacio sin yo al vacío sin yo sin mundo sin dios... y, además, sin *lógos*. Es imposible someterlo a Artaud a la lógica del *lógos*, a cualquier "principio lógico", y ante todo al de identidad. Ese es el carácter laberíntico, contradictorio, absurdo, caótico, de su escritura. Escritura indescifrable e ininterpretable para el *lógos*. Hay que dejarla ser. Dejar ser (sus) dibujos, sus gritos, sus muecas y gestos, y seguirlos, prolongarlos, como a una ola arrasadora, y que *es* en ese arrasar. En la interpretación textual caen incluso pensadores que lo admiran como Derrida, quien incluso sin quererlo o sin darse cuenta de la catástrofe en la que participó, lo presenta-introduce en el Museo de Arte Moderno de Nueva York (*MoMA*) como un resto que está allí, justo en el punto donde aunque lo lleven no puede estar, y creo que Derrida lo siente pero sin poder dominar su propio impulso egótico, pues si piensa que Artaud "rompe con el arte de las bellas-artes, con el deseo de la bella forma, del estilo, del compromiso, de la estética ligada al saber hacer, a la habilidad, a la disciplina de escuela, a la experiencia o a la experimentación técnica del talento", uno no se explica cómo acepta

esa exposición de dibujos ¿dibujos?... De nada vale que Derrida diga que se trata de "una declaración de guerra" de Artaud si él mismo colabora con su "exposición" en la propia cabeza del centro mundial de muerte que son los Estados Unidos de América del Norte, ¿o acaso Artaud no lo dijo con todas sus letras en *Para terminar con el juicio de dios*? ¿Acaso no maldijo a quienes consideren sus dibujos "como obras de arte"? Sus poemas están lejos de ser "poemas" y sus dibujos lejos de ser "dibujos". ¿Qué son? Son partos sangrientos del Inaccesible, del Indecible que se abre paso como lenguaje en sangre y llamas a través del lenguaje muerto que nos ahoga y mata. El problema es que ese lenguaje de llamas exige oídos que puedan oír librándose del oír alienado que no oye, del que sólo oye su propia marcha destructiva del hombre. Artaud no es poeta en el sentido de la preceptiva literaria y en tal contexto sus "poemas" son profecías y actos que exigen una gran y difícil apertura que vuelva oíble su resonancia, porque esa resonancia es *ya* lo otro que irrumpe. Los "poemas" esos deben (¿o debieran?) ser dichos en voz alta, con los gritos rítmicos propios, como versículos que al pronunciarlos nos instalan en lo previo o lo trascendental previo a sí mismo...

Profeta de no se sabe *qué*. El profeta, como la sibila, no dice sino que "hace señales". Señales de nada, porque *eso*, ese *lo* "inaccesible", no tiene lengua ni lenguaje decible. El profeta señala la nube negra y roja del horror y más allá señala lo *abierto* infinito ocultado por "la secta innombrable de los necrófagos que llenan las iglesias, la policía, las casernas, las prisiones, los hospitales, las facultades, los laboratorios y los asilos de alienados, / sacerdotes, rabinos, brahmanes, imanes, lamas, bonzos, popes, pastores, milicos, médicos, profesores y sabios /, y ahora las sacro-santas instituciones, las sacro-santas leyes". ¿Quién falta? ¿Los reyes, presidentes, gobernantes, políticos? No falta nadie en esta comunidad que el *profeta* no tiene más remedio que señalar y castigar con sus verbos-adjetivos-interjecciones y adverbios que lanza como bombas contra el lenguaje castrado pues constituye la terrible camisa de fuerza donde

agoniza una humanidad deletérea, impulsada y obligada a amar su propio ser deletéreo.

El 28 de marzo de 1937 refiriéndose a la segunda parte de "La danza del peyote" le dice a Jean Paulhan: "No hay allí ninguna tesis, arbitraria, preconcebida, nada de gratuito allí sino una *cosa misteriosa donde lo que aparece sólo es el vestido alusivo, si así puedo hablar de otra cosa infinitamente más importante y absolutamente importante en sí*. Me ha parecido que esa cosa era grave y esencial" (yo subrayo). Para concluir afirmando la importancia de que su libro *Viaje al país de los tarahumaras* aparezca antes de que termine la primavera "a fin de que sea lo que él es: *la abertura sobre otra cosa*" (yo subrayo). ¿Qué "cosa"? Blanchot dice que la búsqueda que realizará "hasta el fin de su vida... es la del *espíritu sagrado*". El espíritu es el *fuego*. Una imagen de lo devorador donde se abre lo *abierto*. El fuego devora todo para dejar al descubierto el nudo último del ser-hombre, ese retorcido y trágico enlace indestructible que *somos* sin ser y sin hombre, último límite de lo cognoscible y decible. Ese indecible donde irrumpe la escritura sin escritura, la escritura-carne sosteniente de toda posibilidad otorgada al viviente humano. Desglosar del horno que asedia lo humano, su apertura, su libertad, eso es el "espíritu", no el espíritu-separación que Artaud aborrece sino el que se *da* sosteniente, glorificante, vacío de atrocidad. Lo sagrado o simplemente sagrado, no es la unidad de cosas separadas sino la *unidad* esencial previa a las cosas. Blanchot dice que la búsqueda de Artaud "es la del *espíritu sagrado*", "más que por sus blasfemias y por sus recusaciones, esa audición de lo sagrado, *identificación tormentosa con el todo*, muestra hasta qué punto está en un desacuerdo irreductible con la religión y el idealismo cristiano" (yo subrayo). El lenguaje *sagrado* es una vuelta al lenguaje primigenio; vuelta dolorosa, trágica, eléctrica, que implica la apertura del cuerpo, la manifestación del cuerpo "sin órganos", re-hecho a partir de una operación "mágica", vale decir sin pensamiento, sin ideas previas y guías, el cuerpo domeñado mediante la imposición de "órganos" que se insertan como naturales cuando en realidad son el dominio,

la explotación, la tortura, realizada sobre el primigenio cuerpo-sin-órganos. Con Artaud es "todo o nada", como él dice. No se trata de pensar hablar filosofar en la comodidad y el rédito de la sociedad burguesa, sino de actos de desgarramientos uterinos por la necesidad de engendrar y parir el nuevo cuerpo, porque sólo desprendido de sus órganos-hechos, del cuerpo burgués hecho, puede surgir el cuerpo "trascendental". El uno-todo de Heráclito: si no me escucháis a mí sino al *lógos* sabréis que "*TodoUno*", es el mismo todouno que se desvela en Hölderlin y Artaud y en tantos otros que atravesaron la ordalía del sufrimiento extremo. En el lenguaje renacido del lenguaje muerto que lo oprimía, el sufrimiento extremo son las palabras liberadas de gramática, de frases hechas, de sentidos racionales, son el grito fruto del dolor, del espanto, pero en un nuevo estado cuerpo de éxtasis. Más que un lenguaje tendríamos que hablar, tal vez, de algo inimaginable al que por desconocimiento seguimos llamando "lenguaje". Un *acontecimiento* esencialmente inédito que sólo puede recibirse cuando no hay un yo que lo reciba, cuando *eso* irrumpe inesperado en una donación extraña, sin dios y sin hombre, manifestación o aparecer de una nada en estado de creación. Absolutamente lejos de las religiones inevitablemente totémicas-idolátricas. Sin el cuerpo de las religiones, sin el cuerpo del arte, sin el cuerpo de las ciencias, sin el cuerpo de la explotación, sin el cuerpo de la estupidez y la maldad burguesa, el *cuerposinórganos* es a la vez una evidencia, una necesidad y un enigma. Esta cruz (es) Artaud. Su profecía es en el instante, y es sin relación: *absoluto todo o nada*. No existe posibilidad de arreglo, es inútil toda filosofía, arte, religión, política, si *no se cambia la vida*. Y no existen recetas, ni una moral que nos diga cómo hacerlo. El *Acontecimiento* prometido es material-inmaterial y cada conciencia debe enfrentar su propio abismo, el abismo ¿por qué no llamarlo así? de su locura. Lo abierto como locura. El cuerposinórganos como locura. La locura del instante sin fundamento, sin más allá, del instante imprevisible pero dado del *Absoluto* "indescifrado" que nos constituye.

Para leer a Artaud hay que dejarse arrastrar por el torrente de un lenguaje prenatal y prehomínido, podríamos decir también por un ritmo, un ritmo sin sentido o sin el sentido tal como lo entiende nuestro lenguaje común considerándolo un añadido. Oír el ruido de las lenguas como quien oye de golpe la melopea del mar. Entramos a un útero y salimos de un útero, pero somos *lo* previo al útero y el útero. No se trata de que lo previo al útero y el útero hayan quedado atrás, sino que somos actual y fácticamente eso previo, toda la vida desde sus comienzos, toda la animalidad, somos vermes, peces, pájaros, serpientes, hienas, somos carnívoros que se alimentaron durante millones de años matando otros animales y devorándolos crudos, chorreando sangre, sorbiendo huesos, comimos hasta nuestros propios engendros, comimos yuyos, hojas, alucinados, arrastrados por el hambre, por el terror, matamos a todas las especies, nos matamos y devoramos entre nosotros. Hasta que llegamos... ¿a qué? A *esto* que somos sin poder saber qué somos. Los nombres, hasta las interjecciones, se disputan el nombre: alma, yo, sujeto, espíritu, conciencia, *hay,* él, *y*, *autoconciencia*, impulso, energía, voluntad, dios... Hay algo que se gestó desde el comienzo de la vida y que somos-sin-nombre. No existe la evolución, existe lo mismo con infinitas formas. Aquí y ahora está la primera célula viva. Somos la primera y la última célula viva, y somos el antes de la primera célula viva y el después de todas las células vivas. Somos en presencia el mundo en su totalidad y la historia del mundo. No podemos salirnos del mundo, ni de este *ahora* que somos, para vernos como otro, para tratar de entendernos. No hay entrar ni salir. Las configuraciones del ser son efímeras, pero el *ser* (que no *es*) es eterno, sin tiempo. Esta pequeña piedra que miro es tan eterna como la carne y los huesos de mi mano. La mano desaparecerá, pero lo que nunca desaparecerá son los átomos, electrones, protones, que *son* una forma a la que llamamos "mano". Artaud sabe, siente, vive, estas implicaciones metafísicas. Su *locura* es *ser* estos laberintos sin términos. Artaud destapa la olla, desencadena *eso* que el sistema burgués ha atado y encadenado: eso uterino y prehomínido, un lenguaje anterior al lenguaje, clavado en el útero y en lo preho-

mínido, pero actual, en una ebullición viviente. Artaud rompe la cáscara del lenguaje-hecho y nos sumerge en una lengua sin conceptos, sin razón, loca de la locura del afuera del yo, del mundo y de dios: el *caos* ante el que temblaron de pavor las culturas, desde el sinántropo hasta los griegos y los tarahumaras. Tal vez la palabra justa sea *peyote* o *fuego* o mierda-sangre-semen. Los esfuerzos de interpretación son inútiles: querer encontrar en sus palabras significados ocultos, esotéricos, es de nuevo querer someterlo al encierro, al castigo. Artaud es Artaud. Es claro y oscuro, es fácil y difícil, cercano y lejano, monstruoso y angelical, viejo y niño, idiota y clarividente. Su habla es otra habla. Basta leerlo para darse cuenta. No es un tipo para tesis ni investigaciones eruditas ni filosóficas ni religiosas. Mejor dicho, *no es*; y carga hasta el fin, hasta sus últimas consecuencias, con ese *no ser*.

¿Poeta? Sí, poeta-profeta-loco... Pero (y este "pero" es clave) ¿qué poeta?, ¿qué profeta?, ¿qué loco? o, dicho con otras palabras: ¿poeta de qué profecía anunciando qué locura? "Locura" es rechazar la separación, el que todo se vuelva "cosa", el mundo y el hombre cosas exánimes, restos castrados, homogenizados... atreverse a darle la palabra al *caos* y para eso enfrentar afrontar la violencia extrema del encierro y del castigo. Locura es el cuerpo-sin-órganos, es rehacer el cuerpo, descubrir el cuerpo *todo* bajo el despojo erigido como cuerpo, es violentar este cuerpo por todos los medios al alcance para la irrupción de ese cuerpocaos más que cualquier cuerpo-hecho. Hablo de la locura de Fijman, de Bonino, de Van Gogh, de Walser, de Nietzsche, de los esquizofrénicos, de los afásicos, de los catatónicos, de los Down, de los drogadictos, de los autistas, de ese inmenso *hueco* que carcome a la humanidad como un cáncer liberador que le dice mira tu propio abismo, más allá del bien y del mal, más allá o en el mayor de los sufrimientos *miraoyepiensaimaginaescribe* ese *lo* ese *eso* el *ciguri* el *locoartaudenactodevivirdecir* "Artaud". Su profecía es el movimiento uterino prelógico, el desprendimiento convulso del burgués chupasangre que ha metido en nuestro cuerpo su cuerpo convulso su cuerpo muerto su execrable cuerpo de dominio cosificante, su

piedra su inercia. Y si a todo esto lo llamamos poesía, esa es la poesía de Artaud el Momo, una poesía no "poesía" o más u otra que poesía, una poesía desbarrancada de la lengua, una poesía de lo amorfo caótico abierto en la "guerra de principios" contra el Crimen. Lo santo (es) hacerse dolor, es la única redención. "Redención" (es) desgarramiento y apertura, (es) el estallido de la costra cosificante. Lo no-nada se libra del "cuerpo hecho", "humano", no en un futuro utópico y lejano sino en la presencia instantánea y actual de la *abertura* que *se* abre y da en *lo* trans-ente, trans-sexo, trans-ser... La poesía en su tal brinda lo incuestionable, no es *para* "pensar" sino un ofrecimiento de "avanzada", dijo la teaardienteRimbaud; de avanzada en su lejanía a lo otro de todo, incluso de su propia otredad. De allí su exigencia sacra, como internamiento en un suelo desfondado, en un equilibrio roto, incesante, en un lindero ilimitado, sin ver, sin tocar, sin oír, sin pensar, sin imaginar ni desear ni gozar. La poesía pone en la apertura su despojo, su no saber, su dar despojándonos, lo que se nombra en la ausencia absoluta de nombres, lo visto en la ceguera de la luz de la ceguera, lo más lejano del tiempo, el puro esplendor del canto detenido en el éxtasis sin voz o con voz que no dice nada, en la pura "señal". La poesía sin poeta, sin patria, sin dios, ella misma ella misma. Lo finito de la infinitud, lo simple de la no cosa que sostiene el vuelo interminable de las cosas. La poesía no es, no tiene el carácter del ser, cuando se la tiene no se la tiene, llega ausentándose, no es entrega de amor ni de muerte, pero sí entrega de nada de todo lo que podamos pensar o imaginar, entrega el sí de sí, pero lejos, en una distancia desconocida.

paul celan: “nadie / testimonia / por el testigo” (cambio de aliento)

Lo primero es la *víctima*. La víctima es lo más presente y lo más ausente. Presente porque en su órbita giran todas las memorias-testimonios y los comentarios. Ausente porque está muerta, es lo que le falta. Su falta absoluta determina paradójicamente la constelación real planteada por el poema de Celan. A su vez, para que haya víctima debe necesariamente haber un victimario. Ambos, víctima y victimario, conforman una unidad perversa, están íntimamente enlazados: si uno suprime cualquiera de los términos, el otro cae de manera automática. Pero, así como la víctima es lo más real, porque es la línea de fuerza de totalidad de la escena, y lo más irreal, porque ya no existe (si aparecieran los huesos o las cenizas de la víctima ya no podrían ser de la víctima), el victimario es lo más real que resta o el *resto* más real: existe un hombre que suprimió con violencia a otro. Este es el hecho básico.

El poema se refiere al *testigo*. Se dice expresamente que existe un testigo. El testigo puede ser: a) alguien que presenció, que estuvo presente, que vio y comprendió el sacrificio de la víctima, que grabó en su memoria ese acto y pudo decir: “yo” presencié que A asesinó a B de tal o cual manera; b) el propio asesino fue testigo de su asesinato: él lo decidió y ejecutó; también él recuerda; también es testigo-partícipe del suplicio; c) de alguna manera la *situación* en sus alcances trascendentes, que incluye a los demás hombres, participa del testimonio, porque el asesinato no se produjo fuera del mundo ni fuera de la sociedad; d) también *dios* (o eso a lo que tal vez sea posible alguna vez llamar dios) fue un misterioso testigo del sacrificio, y en este caso queda abierto el problema de la inconcebible “responsabilidad” divina del suceso.

Estos "testigos" carecen de "garantía" respecto a su propio ser-testigos; salvo el propio testimonio, su decir "yo presencié... o participé... o permití..."; pero esto, desde el punto de vista jurídico, carece de validez: un testigo no es un testigo. *Un* testigo es nulo para el derecho pues en ese caso todos podrían ser acusados por todos y todos tendrían que ser condenados, lo que es absurdo. Por otra parte ese testigo "uno" fue realmente testigo. Siempre el testigo es "uno", mientras que los otros son también uno o garantía de que el testigo es testigo, dan testimonio de que ese tal fue testigo y así se asumen ellos mismos como testigos, ellos mismos estuvieron presentes cuando se cometía el acto. Y si no estuvieron presentes, ¿por qué le creen al testigo? Volvemos así al testigo uno-nulo.

El poema termina con un grupo de tres versos que comienza con la palabra "Nadie" (Nadie / testimonia por el / testigo). ¿Celan quiere decir que "nadie", ningún ser humano, puede testimoniar por el testigo? ¿O es posible que "Nadie" –algo– testimonie por el testigo, en lugar del testigo (como si dijese: que el testigo no testimonie pues yo ocuparé su lugar y testimoniaré por él)? Pero, y esta es la incógnita, ¿quién o qué es ese "*Nadie*"? ¿"Nadie" puede ser el poeta? El poeta no *es,* no tiene, en cuanto poeta, los modos del ser. *Llamamos* poeta a un espacio-de-manifestación. El poeta no es una intencionalidad constructora del poema sino el lugar donde se manifiesta el don del poema (lugar que es la propia manifestación). R. Forster, en su trabajo dedicado a Paul Celan en *Pensamiento de los Confines* n.° 8, al considerar que "Celan, el poeta", es el "testigo" (p. 77-78) o que Celan es el "poeta-testigo" (p. 83), no le presta la suficiente atención al problema del no-sujeto de la enunciación que se expresa como "Nadie". Según mi parecer, "Nadie" tiene un cabal sentido ontológico. Celan no puede decir "Nadie" y después asumir a ese Nadie como si fuese él, el "poeta". Nadie es Nadie (no hay *quién* ni *qué* del Nadie) y así reafirma la tachadura del *poeta*. Es posible, sin embargo, que alrededor de este Nadie se jueguen las interpretaciones del poema.

Nadie podría ser lo que llamamos o podríamos llamar, sin saber de qué hablamos, "Dios". En tal perspectiva lo Absoluto-Dios sería lo que testimonia como testigo tanto "por" como "en lugar de" el testigo. Pero si Dios se hace carne o voz en la voz del testigo (y el poema *es* esa *voz* y no otra cosa) no puede ser otro o al menos totalmente-otro. Posiblemente sólo la idea de la *trinidad*, de lo trino, del trivio, nos aproxime a una respuesta enunciada como imposibilidad, como no-respuesta (trivio: lugar donde se juzga). Celan dice paradójicamente que ningún hombre (*nadie*) testimonia por el testigo, y es posible que Nadie sea el que testimonie, ya que nadie es Nada nombrable, pensable o imaginable, pero no nada de nada. Al contrario, es una *nadatodo*. En su análisis de este poema tampoco Jacques Derrida en "Hablar por el otro" (*Diario de poesía*, n.º 39) considera la posible significación del *Nadie* como alguien tachado. El peso que tiene esa palabra en Celan es decisivo, no únicamente en su poesía sino en lo que podríamos llamar intempestivamente su estética. Recordemos que el cuarto libro de poemas que publicó lleva la palabra "nadie" en su título: *Rosa de nadie*, y en él se encuentra el poema "Salmo" que comienza con la palabra "Nadie" repetida tres veces; en la segunda estrofa dice: "alabado seas tú, Nadie"; además dice "rosa de nada" y repite "de Nadie rosa" (*Obras completas*, p. 161-162). La palabra "Nadie" tiene una gran fuerza significativa y evidente peso religioso, de personalización-despersonalizada, es decir no-nombrable. También en el *Diálogo en la montaña* la palabra "Nadie" se inscribe como algo determinante: "el que habla, primo hermano, no habla a nadie, habla porque nadie lo oye, nadie y Nadie y entonces dice, él y no su boca y no su lengua, dice él y solo él: ¿oyes?" (*Obras completas*, p. 484-485). Lo importante aquí, en relación con nuestro tema, está en la distinción que creo esencial entre "nadie" y "Nadie", entre dos posiciones, la de un pronombre indeterminado y la de una suerte de sustantivo-desustantivado.

Según la ley *un* testigo carece de reconocimiento porque no hay quien pueda garantizar que el testigo dice la verdad. Este principio,

que tiende a impedir la arbitrariedad y la maldad del falso testimonio, no garantiza de por sí la justicia pues siempre el testigo, incluso todos los testigos, son en última instancia *un* testigo. Se vuelve relativa entonces la veracidad de todos los testigos y, al mismo tiempo, se establece un contra-principio al margen o más allá de juridicidad: el único o lo único, que puede testimoniar es *Nadie*. Testimoniar *por* el testigo y en lugar del testigo, y esto es así porque, si no pudiera testimoniar en lugar del testigo (vale decir ser él mismo testigo), no podría testimoniar por el testigo, y para no ser pasible, como todo testigo, de duda, debe ser un testigo Absoluto, lo que implica ser, simultáneamente, el testigo, la víctima (como primer testigo) y el victimario, también como primer testigo (negativo). El testigo Absoluto subsume los momentos del acontecimiento y plantea un enigma, tal vez insoluble, porque implica un algo tachado (llamémosle un "dios" entrecomillado para remarcar una singular vacilación) responsable, de una manera fuera de cualquier posible comprensión, de las dimensiones completas del acto.

Las dos palabras unidas con las que comienza el poema son: "Aschenglorie": *Ceniza-gloria* (en la traducción de las *Obras completas* dice "aureola de cenizas". Derrida juega con varias posibilidades de traducción pero ninguna incluye la palabra "aureola"). El poema es trágico. Las palabras sueltas, sin decirlo, crean un ámbito trágico: manos deshechas-anudadas, rama ahogada, juramento petrificado, nudos de dolor, terrible, etcétera. De estas palabras sólo puede surgir un poema trágico. La tragedia que está implicada en el poema es la tragedia del pueblo judío: el Holocausto, la Shoá o Auschwitz como dice Agamben, quien, por otra parte, le niega carácter trágico (tal vez por no considerar los dos aspectos esenciales de la tragedia, pero que pueden aparecer como derivados o como meros efectos, confesión o perdón universal y universalizable a partir del exterminio judío). Derrida se refiere al número tres, repetido al comienzo y al final del poema, diciendo que se trata "de la enigmática y recurrente figura del tres". Sostiene que tres es *más* que dos y que "dos" son la víctima-

victimario y el testigo. Pero lo que a mi entender rompe el dos, lo más-que-dos, es ese "Nadie" transignificativo. Me parece que no hay ninguna otra referencia alternativa.

El "juramento petrificado", según Derrida, se refiere al *testimonio*, ya que todo testigo debe prestar *juramento*, el juramento de decir la verdad que podríamos llamar coactivo en tanto castiga a quien miente. Según él, se introduce así un elemento de sacralidad, de fe. El *acto* falta o es un acto sustraído por el tiempo, un acto pasado y que en este hecho pone en juego el absoluto del testigo: su juramento lo compromete radical, absolutamente, abriendo –dice Derrida– un "espacio sagrado". Pero ¿por qué petrificado? Creo que por la imposibilidad de negarlo a causa de ser pasado o ya realizado para siempre, imborrable, y a la vez inexistente (en el presente y como tal o existente sólo como recuerdo-memoria): tanto el hecho como el testimonio son algo fijo, es decir, *petrificado*. En este sentido tiene razón Derrida cuando dice que "Nunca hay testigo para el testigo" (de haber testigo del testigo, el verso interrogativo de Celan sería imposible). Si hubiera testigo del testigo se trataría de otro testigo, es decir, sería uno y el mismo testigo. No obstante... la frase más complicada y tal vez lo que "el poema de Celan pueda querer decir" (no nos detengamos en ese "querer decir" pues el poema en realidad dice-sin-querer) es precisamente que sí hay "testigo para el testigo" y es "Nadie". Nadie o la voz-de-dios o de lo absoluto o el Tercero.

Derrida dice que "Sabemos que no sabemos lo que quiere decir en última instancia, ni sobre qué, para quién o para qué testimonia" el poema. No obstante "siente en la obra una *fuerza* (yo subrayo) más fuerte que la del sentido", e incluso "que la verdad". Reconozcamos que en el ámbito de la *docta ignorancia no sabemos*, pero sentimos una *fuerza* ignota, poderosa, que es más que el sentido y que la verdad. Está bien, pero ¿de qué "fuerza" se trata?, ¿de la naturaleza humana o de lo "divino"?, ¿o tal vez de un algo tachado que está más allá del ser, del pensamiento y de dios? Al entrar en el poema entramos en un

espacio de sacralidad, en el sentido de lo in-fundado, como fuera de toda conceptualización, como fuera de lo común, de la comunidad. *Fuerza* significa, sin significar (porque no hay nada que significar ni nadie a quien significar), algo así como la presencia absoluta y sin presencia como tal. La "fuerza" disuelve el mundo-cosa y pone su no-ser como lo *abierto*; o: la fuerza pone lo abierto del no-ser. La verdad y el sentido como manifestación constituyen lo abierto por la fuerza (¿del ser?, ¿de ese "dios" siempre entrecomillado?, ¿o más-que-ser-y-que-dios?).

Un poema, por supuesto, no se puede explicar como si se tratase de un teorema o un enunciado científico. No obstante, se debe tratar de agotar su inteligibilidad, de llevarla hasta el límite para después ir más allá del límite, hacia lo inexplicable. El poema es, esencialmente, inexplicable. Está situado fuera del orden de la razón explicativa. De allí que, agotada su inteligibilidad, se accede a un nuevo orden, potencial o utópico, y luego, por último, a un orden inefable o de silencio. Frente a quienes sostienen que no se trata de entender, pienso que se debe tratar de entender hasta el límite, vale decir entender lo más posible; y frente a quienes sostienen que en ese límite de inteligencia termina la comprensión, decimos que recién allí está el comienzo de la lectura del poema incomprensible. ¿Qué quiere decir, pregunta Derrida, el *für* (por... el testigo)?: primero, "a favor" del testigo (yo doy fe que lo dicho por el testigo es cierto); segundo, "en lugar de" (reemplazo al testigo y doy testimonio en su lugar: el testigo ha muerto o no se ha presentado y entonces yo testimonio por el ausente, *convirtiéndome así de hecho en el testigo*). El "en lugar de" se muestra, por lo tanto, imposible, ya que *hay testigo*. El testigo ausente no cuenta, en este sentido, y (yo) me convierto en el único auténtico testigo; tercero, los jueces son también testigos (ante sí mismos) del testimonio que reciben del testigo; los jueces testimonian "ante su conciencia" lo que testimonia el testigo (afirmar que la conciencia de los jueces no está implicada, que es conciencia pura y, por lo tanto, no responsable del hecho, contradice el principio de

la responsabilidad, en el sentido enunciado por Levinas a partir del texto de Dostoievski: todos somos responsable de todo y de todos). Una última alternativa del *für* sería *para*: testimonio "para" el testigo. No "en lugar de", ni "a favor de", sino *para* él, al margen del juez. Yo le digo: estoy escuchándote, creo en ti, yo testimonio, doy fe de ti, hay alguien que cree en ti de manera absoluta. Se trata de un dirigirse, de un reconocer al otro como absoluto, como "verdad" más allá de la verdad. Derrida tampoco considera en su "desconstrucción" esta alternativa.

En estas figuras del testimonio se basa la posibilidad de la denegación, el hecho *no existió* porque todo testimonio es subjetivo y destinado a subjetividades: frente a esta relatividad vuelta hermenéutica "el poema de Celan puede también resonar como un suspiro desesperado". El *Nadie* es el que suprime, a mi juicio, el relativismo. No es un parecer, ni tampoco son los documentos probatorios del exterminio (requisito de toda investigación *histórica* –pero aquí lo esencial pasa por el desplazamiento de lo histórico como tal–), el "Nadie" es lo *Otro*-Absoluto o la fuerza que desbarata el orden jurídico-histórico y se pone absolutamente como Acto inefable e impensable: no hay a qué algo extranjero, a qué extrañeza, remitirlo.

En *Sauf le nom* Derrida toca este problema remitiéndose a Angelus Silesius. Éste dice: *Volverse la Nada es volverse Dios*. Y Derrida comenta: "Este venir al ser a partir de nada *y como nada, como Dios y como Nada*, como la Nada misma, este renacimiento que se lleva a sí mismo sin premisa, este devenir-sí-mismo como devenir Dios –o Nada–, he aquí lo que parece imposible, lo más imposible, más imposible que lo imposible si lo imposible es la simple moralidad negativa de lo posible" (p. 31). En ciertos lugares el texto pareciera estar refiriéndose al "musulmán" y no al decir "místico" de Angelus Silesius, quien enuncia: "ve a donde no puedes ir, mira donde no ves; / Escucha donde nada se oye ni suena, así estarás donde Dios habla"; "En todas partes podrás estar en un desierto"; "Dios" "es" –dice Derrida– "el nombre de

este hundimiento sin fondo". Silesius: "No sabe lo que es. / No sé lo que soy. No soy lo que sé. / Una cosa y una no-cosa". Derrida: "Al llegar a borrarse él *será salvo por sí mismo*" (p. 80). "El 'no importa' del 'no importa quién' o 'no importa qué' abriría el camino a una suerte de serena impasibilidad, a una aguda insensibilidad capaz de vibrar ante todo a causa de ese fondo de indiferencia que expone a no importa cuál diferencia" (p. 90-91).

Me pregunto: ¿es posible interrogarse respecto a los llamados "musulmanes" más allá de una pura descripción? De hecho, es posible, ya que todos los que escribieron sobre los campos de exterminio nazi han hablado de los musulmanes. Primo Levi identifica a los musulmanes con el campo. Considera que el musulmán es el campo, es el judío: "El judío es un hombre que ha sido privado de toda *Würde*, de toda dignidad: simplemente hombre, y precisamente por ello, no-hombre". Para quienes dejaron testimonio escrito, aunque le presten un gran cuidado a su lenguaje, la palabra "musulmán" tiene un carácter negativo, es la víctima, lo despreciable, aquello a quien nadie quiere ver ni tratar, el ya muerto que deambula como una cosa alucinada por el campo. Sostengo dubitativamente, como una pura propuesta, algo distinto. Me parece necesario superar el concepto comúnmente aceptado del musulmán visto desde la perspectiva humana, con toda la carga de horror que tiene lo humano en el campo, transformándolo en algo positivo. En última instancia en el campo existieron dos fuerzas esenciales: las fuerzas asesinas de los SS y las fuerzas de las víctimas que culminan en los musulmanes, con todas las diferencias propias de unas y otras.

En realidad, los llamados "musulmanes" fueron quienes *derrotaron al régimen nazi de exterminio enfrentándolo con la muerte-viva*. ¿Qué podían hacer los SS frente a esos seres vivos que estaban muertos? Podían, lo hacían, golpearlos y torturarlos hasta la muerte, pero eso era igual a nada, ya que se ensañaban con un no-ser o, mejor, con un vacío-de-ser, con hombres que se habían suprimido y así privado

al verdugo de su víctima. Un muerto-vivo voluntario no puede ser víctima, está colocado o mejor dicho se ha colocado a sí mismo *más allá* de la posibilidad de ser-víctima. El pueblo judío *encarnado* en el *musulmán* puede cambiar así radicalmente la óptica de las interpretaciones del genocidio, para las cuales el musulmán representa, a la inversa, su derrota absoluta.

Las características más graves del musulmán se parecen a las de los místicos: *el abandono* ("todo lo que le rodea se le hace *completamente indiferente*", dice un ex-musulmán sobreviviente –Agamben, p. 177–), la falta de deseos, la muerte-viva, la no-resistencia, la falta de tiempo... ¿Hay un punto, el del musulmán, en que lo sublime subsume al mismo tiempo la cima del abismo? ¿Unidad del ser? ¿El musulmán como forma mística de la edad concentracionaria, como no-poder-real, como anti-política y como absoluto? ¿Las ideas de la no-resistencia extremadas y realizadas? ¿Es o fue esto posible? ¿Lo que Derrida llama lo imposible-posible fue posible? Si esto es cierto, y si decirlo no es un puro sacrilegio, entonces los nazis fueron trascendentalmente derrotados por el pueblo judío-musulmán mediante la resistencia inédita y aún no nombrada, y que tal vez no tenga nombre, pues consiste en la pura situación-de-ser encarnado como no-ser.

El gran descubrimiento del campo, su terrible descubrimiento, aquello que lo convierte en una total angustia, es que el *mal*, eso que llamamos de manera imprecisa e infundada "mal", está en nosotros o *somos* nosotros. Lo que pasó está aún pasando y pasará siempre: *eso somos*. Basta leer detenidamente a Levi, a Antelme, a Améry, a Shalámov, para advertir el punto de tensión extrema en que advierten la *posibilidad* o la *propensión* al mal (tal vez más justo sería decir la "necesidad") de nuestra "especie". El mal por acción o por omisión, el mal de las grandes guerras, el de los genocidios, el de las hambrunas, y el mal "pequeño" que se filtra por todos los poros de la sociedad, el mal que vemos y que callamos, y el mal que no vemos y

con el que convivimos. Los alemanes no veían, no oían, no se daban por enterados. Pero tampoco nosotros, y el nosotros es cualquiera, *vimos-vemos*. ¿Qué puede un cuerpo y un alma? se preguntaba Spinoza. La pregunta puede enunciarse de otra manera: ¿Qué mal puede hacer un cuerpo y un alma? ¿A qué abismo de maldad puede llegar el "hombre"? ¿Cómo es posible el mal-absoluto? ¿Hay una falla en el hombre y eventualmente en lo que llamamos Dios? ¿Esa falla es la *libertad*? ¿Libertad de quién si sólo queda el muerto-vivo, si no hay "quién"? Pero la pregunta o, mejor, "la sospecha", en este caso de P. Levi, pero en realidad de todos, es, no puede dejar de serlo, terrible: es la sospecha "de que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, de que cada uno de nosotros (y esta vez digo 'nosotros' en un sentido muy amplio, incluso universal) haya suplantado a su prójimo y viva en el lugar de él" (*Los hundidos y los salvados*, p. 71).

Desde esta perspectiva es entendible que, como dice P. Levi, el musulmán sea el "testigo integral", es decir, que el pueblo-judío sea el *testigo*, por ser no sólo los más "próximos" a la muerte sino a los muertos antes-de-morir: "cadáver ambulante" (Améry), muertos-vivientes" (Softky). Aquí Agamben señala una paradoja: es el "testigo integral" y, simultáneamente, es –según P. Levi– "el que no puede testimoniar": "el testigo absoluto". No obstante, la contradicción desaparecería, y esto no lo considera Agamben, precisamente ante lo "absoluto"; lo absoluto se apropia, hace suya, toda contradicción. Se plantea –y volvemos a Celan– el problema inconmensurable del *testigo* (digo "inconmensurable" en primer lugar porque no tiene medida de comparación, carece de metro y no puede ser remitido a otra cosa que le dé sentido o que lo explique y, en segundo lugar, porque el exterminio es un "acontecimiento sin testigo" –externo, se entiende).

El verdadero *testigo* es el que no puede testimoniar, "aquel cuya humanidad ha sido destruida" (el musulmán); paradójicamente, este testigo "verdadero" ("integral") no habla (no quiere ni puede hablar en cuanto es musulmán: los que hablaron fueron musulmanes

sobrevivientes, vale decir que ya habían dejado de ser musulmanes o testigos integrales). De allí que P. Levi se asuma como verdadero testigo, pero solo *en cuanto* habla "por ellos", "por delegación". Pero ¿cómo y por qué se asume la delegación, no cualquier delegación sino esta delegación, la de un *muerto*?, ¿quién lo nombró delegado si precisamente no hay quién? En realidad, nadie delegó en alguien el poder "jurídico" de testimoniar en su nombre. Se trata, en sentido estricto, de una *situación* trans-subjetiva que crea la compulsión inevitable del testimonio. En este caso la situación es el todo-del-campo del exterminio, y su asunción es el autorizarse de mudez, de testimonio mudo o de un testimonio sin nadie que testimonie, sin nada que testimoniar y sin nadie a quien testimoniar. Se asume, en otras palabras, una delegación sin delegante y sin delegado. Del "Acontecimiento sin testigo" por muerte (en muerte y en vida) del testigo privilegiado, lo que surge es el *acontecimiento vacío*, el acontecimiento que podríamos llamar "trascendental". En realidad, *nadie* es testigo, *nadie* testimonia. Este es el enunciado de Celan: "Nadie" es el nadie del alguien; alguien siempre es nadie: en el fondo de lo que llamamos hombre siempre hay nadie, vale decir ningún sujeto o alma, sólo *nadie*. Por eso "el hablante habla sin saber lo que dice". P. Levi no sabe lo que dice: ¿cómo saberlo si no es musulmán, si habla por "delegación", y el musulmán cómo sabría si precisamente ser musulmán es no-saber?

Paul Celan tampoco sabe lo que dice. Y Primo Levi no sabe lo que dice Paul Celan. Precisamente porque no se trata de "decir", pues decir pertenece al orden de la razón, del *lógos*. Ricardo Forster sostiene que "El propio *Levi no alcanzó a comprender* el alcance de la poesía de Paul Celan". Me parece que en un sentido sensible la comprendió muy bien, pero que no estuvo de acuerdo con esa poesía. "Muy bien" porque la caracteriza tal como es, como un "balbuceo inarticulado", como un "estertor de un moribundo", cuando dice que "no es comunicación", que no es "un lenguaje" o que es "un lenguaje oscuro y mutilado, como lo es el del que está a punto de morir", y sin duda

así es la poesía de Celan. ¿Pero qué es eso que –según P. Levi– debía haberse dicho –o dicho la poesía de Celan– y no lo ha dicho? ¿Qué decir si ya todo está *dicho-sin-decir*? El sin-decir del decir de la poesía hace a su esencia. Y lo esencial aquí remite a la inexistencia de autor, a una escena sin personajes, a una escena sin *Nadie* o absoluta. Repito: Paul Celan no es ni poeta ni testigo, ante todo porque no puede *ser*, ni, en consecuencia, ser-poeta ("'yo' no escribo versos", dijo Marina Tsvietáieva). Habría que decir: eso que *llamamos* Paul Celan y que *llamamos* poeta sólo es (sin *ser*) el lugar donado-donante de *Nadie* (todos los términos son vacilantes, imprecisos). Entonces Paul Celan no puede ser testigo por inexistente, ni el "poeta" puede ser testigo por inexistente. La referencia de Agamben a Keats es justa en contexto: "El yo poético no es un yo, no es idéntico a sí [...] No hay nada más in-poético que un poeta [...] El enunciado 'yo soy un poeta' no es un enunciado, sino una contradicción en los términos"; y también la referencia a Ingeborg Bachmann: "el yo podría ser nada, la hipóstasis de una pura forma, algo similar a una sustancia soñada" (p. 118-119): se habla "sin tener propiamente nada que decir" (p. 127). Entonces hay que tomar el verso de Celan en sentido estricto: el nadie no es ni Paul Celan ni el poeta Paul Celan, sino que (es) *nadie, y nadie significa nadie*.

Auschwitz no puede ser "explicado". Puede ser descrito, analizado en su funcionamiento material, pero no explicado, ya que explicar significa rendir cuenta de algo por otro algo o que algo encuentra su razón de ser en otro algo mayor que lo incluye y así lo explica. Lo que decimos con la palabra Auschwitz es un hecho espiritual sin referencias extrañas. *Auschwitz* carece de temporalidad, lo cual significa que está *ocurriendo* y no ocurriendo *ahora*, y que así debe ser asumido-vivido (el *campo* anula toda temporalidad, toda historicidad: no hay historia del acontecimiento absoluto; la *intensidad* no puede ser medida horizontalmente: es un estallido sin continuidad; lo que llamamos "historia" es la fantasía de algo inexistente, es decir su continuidad o una visión de sucesos imposible de incluir en la comunidad, una

suerte de mónadas en el vacío). Y a su vez la falta de temporalidad priva al campo de sentido: nada ni nadie le puede dar un sentido, es lo que es y eso (es) sin trascendencia. Los campos de exterminio –dice Agamben, p. 27– carecen "de sentido absolutamente". Podríamos decir que su sentido es su sin-sentido: "el hecho de carecer de todo sentido hace que sea más espantoso", agrega P. Levi. En este contexto Agamben se refiere a *El proceso* de Kafka. Esta referencia sólo puede ser pertinente, a mi juicio, desde un punto de vista teológico: lo que llamamos *hombre* sólo es el *proceso*, a la vez un juicio y un movimiento sin sentido, sin causa y sin fin, sin juez y sin ley, que transcurre en la pura anomia, como locura infinita. Los campos fueron una concentración de fuerzas demoníacas donde los hombres sólo eran figuras, simulacros, sometidos a la demencia exorbitante del sistema.

La relación de Celan con Benjamin plantea un problema teórico fundamental que, a mi entender, debe analizarse a partir de un *conflicto* entre ambos. R. Forster afirma que "tal vez, e intentamos ser muy cuidadosos con las palabras y las suposiciones, Celan haya sobreimpreso su poesía en las *Tesis sobre filosofía de la historia*". Celan leyó a Benjamin y lo cita en varias oportunidades (J. Felstiner, *Paul Celan. Poeta, superviviente*, *judío*). Seguramente se detuvo en sus ensayos de crítica literaria. Sobre este punto no creo que haya discrepancias. Lo que sí resulta cuestionable es que las *Tesis* constituyan el trasfondo filosófico de la poesía de Celan. Pareciera que entre Benjamin y Celan existen dos visiones de fondo que son diferentes. Como dice J. Bollack en *Poésie contre poésie*, "la detención mesiánica que aísla Benjamin (*Sobre el concepto de historia*) tuvo lugar, fue producida por la historia. El mesianismo conoció su negación en la muerte de sus portadores" (p. 3); y agrega: "Celan fue un judío distinto que Benjamin; lo fue sin teología. La filosofía de la historia que podría extraerse de su obra [de Celan] diría: existieron los campos de muerte..." (p. 9). En el "mesianismo", en el sentido teológico de la concepción de Benjamin, está a mi entender la clave de la diferencia. El capítulo 7 del libro de Bollack se titula "Walter Benjamin en 1968" y se detiene

a analizar el poema "Port-Bou ¿alemán?". Según esta interpretación Celan reprocharía a Benjamin el hecho de no haber distinguido en la lengua alemana la corriente conservadora que desembocaría en el nazismo ("la celebración de todos los grandes modelos clásicos contribuía positivamente a la preparación del desastre") y haber admirado la poesía de un antisemita como Stefan George. Desde esta perspectiva interpreta los versos "Nibelungos / de izquierda, nibelungos / de derecha: / pu-Rin-eados, purificados / escombro. // Benjamin / os nonea, para siempre, / él que dice sí". ¿Es posible que en Bollack haya "animadversión" hacia Benjamin? Es posible. De lo que no se puede dudar es de la intransigencia extrema de Celan en todo lo referido al genocidio nazi, a la poesía y a la concepción de la poesía. Las diferencias fundamentales con Benjamin seguramente se referían al marxismo, al mesianismo, a la dialéctica y a la "filosofía de la historia". Para Celan, el tiempo es un tiempo no-temporal, detenido, sin esperanza, un tiempo no-mesiánico, no dialéctico, paradojalmente un tiempo-no-tiempo.

Por otra parte, también su relación con Adorno, a quien no dejó de considerar "genial", estuvo signada por el conflicto. Conflictos planteados, tanto con Benjamin como con Adorno, en una mente atormentada que llevaba al extremo de tensión sus exigencias éticas. En relación con Adorno, Martine Broda sostiene ("La leçon de Mandelstam" en *Études sur Paul Celan*, Cerf, p. 45) que "Toda su vida Celan se dio como tarea refutar una famosa frase de Adorno que, sin duda, lo hería personalmente: 'Ningún poema es posible después de Auschwitz'. Fue escribiendo *La rosa* que aniquiló dicha frase". J.-P. Lefebvre, que fue su traductor y amigo, en el prefacio a la *Choix de poèmes* de Paul Celan escribió, refiriéndose al mismo tema, que se trata de "una poesía que no es la de 'después-Auschwitz' sino que es 'a partir de Auschwitz', a partir de los campos, a partir del asesinato de la madre, a partir de las cámaras de gas, en el sentido en que 'después' quiere decir igualmente 'en función de'"; y el mismo autor, en "Hablar en la zona de combate" (revista *Europa* n.º 861-862, p. 178),

dice que "se contaban historias muy desagradables sobre la relación obsequiosa (de Adorno) con los nazis en los años 1930, Golo Mann, en particular, tenía la lengua muy afilada al respecto cuando hablaba de esa época". A Celan esto pudo haberlo herido pues incluso le molestaba que Adorno hubiese suplantado su apellido paterno, Wiesengrund, por el de la madre, y, además, lo que tal vez fuera decisivo, que no lo apoyase públicamente cuando la acusación de plagio lanzada contra él por la mujer del poeta surrealista Goll (en ídem). El encuentro proyectado con Adorno en Sils-Maria (al que se refiere el *Diálogo*) no se realizó porque Celan regresó prematuramente a París "no por casualidad", como se lo expresó a Otto Pöggeler diciéndole "fui para encontrarme con el profesor Adorno, a *quien creía judío*" (yo subrayo). Finalmente, en una carta a Neumann (Felstiner, p. 312), Celan dice "si bien, como ha anunciado un periódico en su sección de cartas del lector, lo que yo he presentado *sub specie calami* constituye un particular agradecimiento a los asesinos de Auschwitz, ahora en la revista *Merkur*... que sigue estrictamente, el pensamiento de Adorno, se sabe por fin dónde hay que buscar a los bárbaros". Pareciera que este es el intrincado trasfondo que se sublima en el *Diálogo en la montaña*.

En la biblioteca de Celan se encontraron libros, conferencias y cursos dictados por Heidegger, muchos de ellos dedicados por el autor, y la mayoría subrayados y comentados por el poeta. La relación con el filósofo fue muy compleja, pero son innegables tanto su influencia como sus diferencias teóricas y de experiencias en lo referido ante todo a la poesía. El *Discurso de Bremen* (1958) y *El meridiano* (1960), a los que se deben agregar un amplio conjunto de notas preparatorias de este último escrito (314 páginas), así como las observaciones incluidas en su correspondencia, constituyen los textos donde Celan desarrolló sus ideas centrales sobre la poesía y sobre algunos temas filosóficos particulares. En el *Discurso de Bremen* dice que el poema "no es intemporal" ("Nunca escribí una línea que no tuviera que ver con mi existencia –soy, como ves, un realista a mi manera", carta a Erich Heinhorn, del 23-6-62; y en *El meridiano* dice "el poeta

habla siguiendo el ángulo de inclinación de su existencia"). Con esta simple frase Celan va más allá de la "poesía moderna" en cuanto simbolismo y poesía "pura", sostenida en esa época por G. Benn y antes por Mallarmé (Celan "toma sus distancias en relación con la concepción del poema como pura construcción lingüística"). Así trasciende a Mallarmé la poética celaniana (en *El meridiano* dice "Pensar a Mallarmé hasta sus últimas consecuencias", vale decir yendo más allá de Mallarmé, a otra cosa, a un nuevo espacio: el camino de Celan está *fuera* de la dicotomía entre poesía "pura" –la de Mallarmé– y poesía realista, representativa o social; el individuo determinado y situado o su experiencia, y la poesía no como esa situación, como esa experiencia en cuanto algo extraño, sino que es la experiencia tras-substanciada; digamos que la experiencia del genocidio nazi se vuelve poema). Pero dice "a mi manera", vale decir con su poesía, que no tiene nada que ver con el realismo de la representación directa. El poema "no es intemporal", es temporal, pero intenta "pasar a través del tiempo", ¿pasar hacia dónde?, "hacia algo abierto ocupable, tal vez hacia un tú asequible"; "por sobre ti, Abierto, te llevo hasta mí", dice un poema. En el mismo *Discurso* afirma que el poema, como "manifestación del lenguaje", es "esencialmente dialógico". Estos son algunos de los ejes alrededor de los cuales gira *El meridiano*.

Lo que llamamos "yo" (no en el enunciado sino en cuanto presunto enunciante) es la comunión indiferenciada del "tú" en lo abierto de la inmanencia-trascendencia en su pasividad temporal; abarca el tú y toda cosa porque es la infinitud como tal. En el *Discurso de Bremen* Celan dice que el poema "en cuanto a manifestación del lenguaje" es "esencialmente dialógico"; un diálogo "a menudo desesperado" y que "está en camino... hacia una realidad asequible a la palabra". Es el mismo y reiterativo "tal vez" de *El meridiano*: "Tal vez –sólo pregunto–, tal vez la poesía, como el arte, se dirige, con un *yo olvidado de sí mismo*, hacia aquello insólito y extraño" (yo subrayo). En el diálogo, el poema va "hacia algo Otro, necesita ese Otro, necesita un interlocutor"; en esta búsqueda el poema encuentra "en cada cosa, en cada hombre"

una "forma de ese Otro". En el espacio del poema se constituye el *Tú*. Cierre dialógico del yo-tú en busca de un "espacio abierto, vacío y libre". El "yo": imposibilidad de pensarlo, de pensar(lo), de pensar. El yo-infinito como vacío alucinado lleno por la persona en cuanto no-yo como potencia de lo abierto del darse como ser-con (otro) (otro también siempre virtual ya que ese vacío es in-llenable); la "persona", así, como fuego que consume la onto-teo-logía. En sus "notas" para *El meridiano* dice que "*judaizar* es el devenir-otro, el mantenerse-hacia-el-otro-y-su-guión-secreto". El "diálogo" como nominación o poema es entonces el *lugar del aparecer* de "todo lo que es". "En el diálogo el mundo no es constituido por un sujeto, él se constituye" (H. France-Lanord, *Paul Celan y Martin Heidegger, el sentido de un diálogo*, p. 286). De esta manera el yo y el otro –el mundo y lo humano– *son* el diálogo y como el diálogo; el "yo" se manifiesta, en esta relación (de lenguaje, poemática), como *persona*. Persona innombrable y sin nombre la no-persona se dice persona o el decir persona no dice nada o dice nada. La persona entendida como yo excedido hasta su supresión. O la persona como lo único que uno ve del otro al verlo como real infinitud (o a-temporal). Dice France-Lanord: "La persona que habla en el poema ya no es persona, ni Celan ni ningún otro. La persona que habla en la voz del poema es lo esencialmente otro de toda persona en sentido corriente (subjetivo) –es: *Niemand*, y la identidad de esa (ya no *está*) 'persona' permanece para siempre secreta" (ídem, p. 129). El poema libera un espacio que el otro ocupa vuelto manifestación: "No hay anterioridad. Hay algo vacío y abierto, y un espacio libre" (en el sentido de disponible para su ocupación). "Porque en la poesía de Celan no hay sujeto metafísico toda forma de expresión es imposible", y "La palabra no expresa nada, no tiene ni suelo ni fondo a partir del cual hablar". A partir de la muerte en los campos de exterminio Celan "desplegó el espacio de un diálogo" (ídem, p. 288) donde cada uno puede ocupar un lugar como el tú del poema que sólo en él acontece.

Celan: "La oscuridad del poema: la oscuridad de la muerte. Los hombres: los mortales. Por esto el poema, en tanto conserva memo-

ria de la muerte, consta entre lo que hay de más humano en el hombre. Pero lo humano, entre tiempo hicimos largamente la prueba, no es la característica principal de los humanistas. Los humanistas son aquellos cuya mirada pasa sobre la cabeza de los hombres, en lo que tienen de concreto, para considerar el 'concepto' de humanidad, que no obliga a nada" (en ídem p. 280). El encuentro de sí mismo se realiza en una experiencia de la muerte a la que el poeta nombra a veces: tú (*der Tod als Du*) ("la muerte en tanto que tú"). "La muerte como principio productor de la unidad y el límite, *de allí su omnipresencia en el poema*" (anotación del 22 de agosto de 1960; ídem, p. 283-284). La muerte es real en el sobreviviente como presencia-ausencia dolorosa de un ser en otro ser. A la muerte no es posible poseerla o aprehenderla como *algo* o como *cosa*, porque la muerte no-es, no hay algo-que-sea-muerte; llamamos "muerte" a la desaparición de alguien, un "tú" que nos hiere "a muerte", advirtiéndonos nuestra futura desaparición para otros o para un imaginario nosotros mismos como otros. En todo caso, para Celan lo que llamamos muerte, no como temor sino como desgracia, fue la fuerza decisiva que dio origen a su poesía (la "vieja capitana" esperándolo en el fondo de un río).

En otra *nota*: "Se trata de la superación de una dualidad; con el yo del poema se pone el tú..."; "yo hablo alternando la primera y la segunda persona; nombrando tanto la una como la otra digo lo mismo" (ídem, p. 285). La negación del "yo" como sustancia pertenece al orden de la crítica a la metafísica. Lo que Celan plantea, el diálogo como ámbito de la constitución de la persona presupone el ser-con heideggeriano; no la relación de un yo y un tú como "cosas" o como sujetos extraños el uno al otro, sino una implicancia esencial de uno y otro en el mismo; en esta interpelación, en este hecho-de lenguaje, el yo se vuelve "persona" trascendiendo el círculo egológico: "Una vez efectuado este giro, el yo deja de ser un simple yo y es en sí mismo el *diálogo de un yo y de un tú*" (ídem, p. 14; yo subrayo).

Otra realidad, un cambio de aliento. Realidad como lo abierto y libre del encuentro en el poema, es decir, como *diálogo*. El poeta dice: "ve con el arte a tu más propia angostura. Y libérate". La libertad es "creada por el poema, por las palabras". En lugar de un yo puro un yo encarnado, martirizado, una "persona", esta o aquella, siempre una, concreta. No seis millones de judíos asesinados, sino este, este, este... hasta terminar la cuenta interminable. El hombre *es* el don de la palabra. Hasta esa palabra no oíble, no pronunciable, *mass-klo*, dicha por Hurbinek, el niño mártir, ese "sonido incierto y privado de sentido" (P. Levi, *La tregua*, p. 22-23) tiene un sentido originario, un sin-sentido que supera todo sentido, y que aún habla, no porque P. Levi lo haya manifestado, sino porque su habla-sin habla nos constituye sorda, esencialmente. Diría que ese sonido, igual que el *Pallaksch*, *Pallaksch* de Hölderlin en el poema "Tubinga, enero", ese retroceso al lenguaje-no-lenguaje "materno" es el ámbito de manifestación y asunción de la poesía de Paul Celan, toda ella articulada en el dolor y la muerte. No es casual que en *El meridiano* diga y repita que su "procedencia" es un 20 de enero. Sí, sin lugar a dudas esa fecha es la clave de una vida y una poesía trágica que finalizaron con la muerte voluntaria.

darle un abrazo a kant

Quisiera hablar de Kant con tantas vacilaciones, paréntesis, puntos suspensivos, comillas, desvíos, palabras sin sentido, monotonía, cansancio, para hacer de Kant, de ese desconocido al que llamamos Kant, porque de alguna manera hay que llamar a las cosas si es que queremos (en el sentido de amar) hablar, una suerte de humareda, de nube, y por eso, por su evidente-incuestionable gracia (en todos los sentidos, ya que su presunta "puntualidad" era, por ejemplo, absolutamente graciosa), por su locura absolutamente loca, abrazarlo, aunque él no quiera, en el espacio, para mí sagrado, por amistad, por amor, del intento del pensamiento.

Y no hay que horrorizaaaaarse, porque lo primero que nos dice Kant, aun a los que no sabemos leer, es que eso que llamamos filosofía es algo del orden de lo sagrado, quiero decir, del orden del amor, de la amistad como despojo, renuncia, apertura, y no una serie de silogismos, ni un razonamiento lógico, ni un conocimiento de algo, sino más bien un desconocimiento de lo conocido, la claridad de la oscuridad o la inversa o algo así.

Kant es el amigo que llega extenuado después de un viaje por selvas y desiertos y ciudades, por manicomios, por hospitales, por cárceles, por el mundo, digamos... El amigo que recibimos con alegría ansiosos de oír el relato de sus peregrinaciones y de sus aventuras, ansiosos por conocer y compartir sus esperanzas y, ¿por qué no? sus miedos; ansiosos, en fin, por conocer algo de lo mucho que pensó o, para ser más verídicos, de lo mucho que el mundo pensó en ese lugar de manifestación al que llamamos con el nombre de un ser humano llamado Kant, en las frías noches de Königsberg.

¡Qué tipo! Digo: qué tipo de hombre. Y recordemos la última pregunta, la cuarta, que se hizo. Precisamente se preguntó: ¿qué es el

hombre? Llegó al final y se hizo la pregunta de siempre. Como dijo Aristóteles: "siempre lo mismo". Lo más hondo al fin de la hondura es lo más simple, estoy repitiendo palabras de la correspondencia entre Jaspers y Heidegger. Todo, y me refiero al pensar que nos dejó Kant, para tratar de pensar *eso* que "es-sin-ser" el hombre, eso *imposible*.

Lo que voy a decir no tendría que decirlo, porque es como mostrar las cartas del juego. Pero en este juego (dije: "sagrado", porque lo que está puesto en juego es más que *todo*) lo mejor, tal vez lo único posible, es perder, y si de perder se trata entonces lo mejor es mostrar las cartas, vale decir perder de entrada o perder incluso antes de entrar. Resumiendo, después de mi trato con ese pensamiento llamado (de) (y pongo entre paréntesis el *de* por razones esenciales) Kant, puedo darles mi conclusión, precaria, por supuesto, como toda conclusión. Y mi "conclusión", que a su vez sería mi comienzo, el punto desde el cual re-comienzo y hablo, es que el *problema* de Kant, el *terrible* (dicho sea en pianísimo) problema de Kant, fue tratar de pensar el "mundo" *sin nadie*, vale decir sin yo, sin ser, sin sustancia, sin Dios... *sin mundo:* un "mundo" de absoluta virtualidad o idealidad, pero que, sin embargo, (es) *algo*, una X (como a veces dice él) que sufre, goza, lucha, vive, piensa, habla... y que, a la vez, no piensa ni habla, ni *es*. Un mundo que no es, pero que paradojalmente no es una *nada* o, precisamente, que (es) no-nada sin ser. Imagínense ustedes querer pensar un mundo-sin-nadie que lo sostenga, que le dé *sentido*. Y sentir esto, vivir esto, vivir en ese mundo-sin-mundo, sin nadie que viva, sin nadie que piense. Como si se tratase de una gran soledad vacía auto-conciente y, en el colmo de la paradoja, amorosa.

Más aún: no podemos saber porque no hay nada que saber ni nadie que sepa (lo que se llamó en filosofía "docta ignorancia"), pero, y esto es casi contradictorio, hay que seguir retrocediendo, tratando de ir más a fondo: un *mundo sin nadie*, por supuesto. Pero ¿cómo lo sabemos si no-sabemos? Y si no sabemos ¿cómo podemos saber que no hay otro o que no hubo o habrá otros, infinitos otros "mundos"?

¿Qué más da? Este mundo (como "suma o conjunto de todos los fenómenos" o de "todos los objetos de la experiencia posible") (es) sin fundamento o los "fundamentos" de su arquitectura son ideas, idealidades, ahora podríamos decir –como dijo él– una "virtualidad". Eso *es* el tiempo y el espacio, y luego el ser, la sustancia, la causa, y luego el mundo, el yo y el dios. Esta falta de fundamentos de lo que (es) nos llevaría a lo que podríamos tal vez llamar una *indecisión ontológica* o indecisión-positiva, cuya conclusión probable e inevitable sería el *silencio* por imposibilidad del habla, porque toda habla es una infinidad de huecos de una red por donde siempre se escapan los peces, digo, las "cosas" del "mundo" o el "mundo".

Macedonio Fernández quiere "codear fuera a Kant" "en Metafísica". El título de esta intervención mía se encuentra en el título de un artículo de Macedonio. Pero yo me permito salir de lo unívoco de ese título y verlo como en espejo: codear quiere decir sacar fuera, hacer a un lado, a Kant. ¿Pero fuera de qué? De la Metafísica macedoniana, por supuesto. En este sentido Macedonio sería un anti-Kant. Pero codear también significa, en un sentido más bien vulgar, codearse-con, estar en contacto-con; por eso podría leerse: codearse con Kant, tener relaciones con Kant, pero "fuera" de la metafísica. Es posible que se puedan realizar ambas lecturas. Pero el primer codeo, que en principio no está mal, es muy difícil de llevar a cabo, y diría que cada día es más difícil a causa del crecimiento de la importancia de la filosofía de Kant en el pensamiento. Basta recordar el *Kant* de Cassirer, *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger, el libro de Jaspers *Los grandes filósofos*, el de Ágnes Heller, *Crítica de la Ilustración*, el de Torretti, *Manuel Kant, Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, el de H. Arendt, *La vida del espíritu*, el de M. Cacciari, *Dell'Inizio*, *La faculté de juger* de Derrida, Lyotard, J.-L. Nancy, la *Introducción a la filosofía* de Heidegger, y tantos otros cuya lista sería interminable. Este hecho, digo, no sólo el de su supervivencia desde hace 200 años sino el de su creciente importancia, tiene, debemos reconocerlo, al menos una relativa significación. Además, Kant resurge luego de la torsión neo-kantiana que lo clausuró en una perspectiva centralmente gnoseológica, basada

en una interpretación sesgada de la *Crítica de la razón pura* en detrimento de las otras críticas, ante todo de la *Crítica del juicio*, la que hoy ocupa, tal vez junto con el *Opus postumum*, uno de los lugares más altos de su producción. Y su resurgimiento abarca no sólo lo estrictamente filosófico, la ética y la ontología, sino la teología y últimamente la teoría política. Además, Kant resurge después y por sobre el predominio de la filosofía del llamado idealismo alemán, ante todo de Hegel, de Schelling –quien hoy también vive su resurrección– y de Fichte, entre otros "grandes" del pensamiento.

Por supuesto que este renacimiento de la filosofía kantiana en su conjunto (que ha permitido también el renacimiento de obras llamadas "menores", como *La paz perpetua*, *¿Qué es la Ilustración?*, "Ensayo sobre las magnitudes negativas", y otras) no constituye un argumento en contra del "codear fuera" macedoniano. Incluso podría ser favorable. ¿Acaso no ha sido favorable "codear fuera" a los llamados "grandes relatos", los grandes discursos de la modernidad, tales como el hegelianismo, el marxismo y el existencialismo, entre otros? Codear fuera la onto-teo-logía, el Ser, Dios, la Razón, la Metafísica, sí, pero ¿fuera de qué?, ¿fuera del hombre? ¿Pero acaso el "hombre" no es lo propio de la metafísica y por lo tanto lo primero a codear fuera? Pero entonces, como se pregunta Kant, ¿qué es el hombre? ¿Queda "hombre" si codeamos fuera la metafísica? ¿Qué hombre? ¿Otro hombre? ¿Más allá del hombre? ¿No-hombre? ¿Puede haber *algo* si no hay fundamento, si no hay ni *algo*? ¿Cómo hablar? ¿Quién habla (pregunta Nietzsche)? ¿Cómo no hablar (pregunta Derrida)?

Para ser "justos" (aceptemos esta palabra bíblica en su cabal sentido: el de la espontaneidad inédita de lo siempre singular o no subsumible en leyes) trataremos de oír a ambas partes –sin olvidar que hoy el conmemorado es Kant– o parte de lo que dicen o lo que yo de alguna manera hago decir a las partes, yo, que sin quererlo pero también de alguna manera (y siempre se trata de *maneras*... de en-

tender), soy, aquí, por efímeras circunstancias, parte de las partes, un convidado que pretende nada menos que hacer hablar a las dos partes implicadas en esta ficción polémica y, al mismo tiempo, de juzgar, ya que, aunque me retiro horrorizado ante semejante posición no puedo, aunque más no sea por el simple (¿?) hecho de tomar la palabra, dejar también de tomar partido. Además, desde el inicio manifiesto lo que a veces se mantiene oculto en aras de cierta presunta y equívoca objetividad: digo "abrazar" a Kant y no puedo dejar de decir con total convicción "abrazar" al mismo tiempo a Macedonio, con lo que estoy apuntando hacia la *philía*, el amor, lo propio del pensar que se llamó y se llama filo-sofía: amor (*philía*), amistad, codear-se, abrazar-se. El tomar-partido se da dentro del amor (*philía*) y no de la guerra (*pólemos*) o de la dialéctica, porque ésta presupone superación y progreso. En el amor no hay superación ni progreso y la toma de partido se da en el diálogo, no en la polémica: no se puede ganar ni perder porque siempre se da vueltas en lo mismo, cada pensador llega al fondo y al final re-comienza retirándose, dándose por perdido. La toma de partido no va más allá de una incitación y de una pérdida. La incitación es al exceso, al siempre *más*, a la imposibilidad de cerrar el conocimiento en un fundamento, la pérdida es de uno mismo en el cada vez más intrincado y abierto mundo de problemas cuando se penetra en eso que Kant llamó sencillamente "el abismo de la razón".

Veamos entonces, para seguir el tema, el codeo macedoniano en su primera acepción. ¿Por qué Macedonio quiere sacar del juego (filosófico –pero, ¡atención!– filosófico en el sentido grave, uno de los más graves, porque implica la vida, y no en el sentido de una profesión, una técnica, un método o un saber; en el sentido extremo de un punto de intensidad pasional que nos implica e implica lo que se ha llamado *la vida del espíritu*, es decir el arte, la política como pensar sobre la comunidad humana, la religión, la moral, la "filosofía" al fin) a Kant, nada menos que al buen Kant, casi diría a nuestro amigo?

Tomaré en consideración algunos enunciados centrales de la crítica de Macedonio, sin detenerme a desarrollar el tema eruditamente, efectuada en su libro *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*. Se trata, dice, "del día posterior a Kant", posterior a "la tristeza del noúmeno". Creo que este es el punto clave: Macedonio rechaza la idea kantiana de noúmeno, de cosa-en-sí, de X. En otras palabras: su (particular) ¿empirismo? Y esta oposición no se basa, a mi juicio, en un psicologismo solipsista, como podría pensarse y a lo que Macedonio en alguna medida dio pie, sino en función de lo que podríamos llamar *un poco más atrás* respecto tanto al empirismo como al solipsismo (ni soy ni no no-soy, dirá). Me parece, digo, y es un atrevimiento, que Macedonio tiene una visión unilateral de Kant, que lo ve de lado y por un lado, digamos, simplificacionísticamente, y no en ese enredo de distintas y simultáneas topologías que, como una auténtica ciénaga, devoran el proceso expositivo del pensar. Kant es un enredo progresivo, *in progress*, dicho sea con palabras de Joyce, en crecimiento anormal, en progreso-hacia-ninguna parte. Esto es lo que hay que entender y creo que Macedonio no entendió o miró para el otro lado [con lo cual no estoy diciendo que yo sí lo entiendo (es posible, en última instancia, que no sea algo que pueda o deba tratar de entenderse por ser lo inentendible, es muy posible, la base del entender)]. Macedonio no se planteó, hasta donde yo conozco, el problema esencial o esencialísimo, del significado de la distinción entre *empírico* y *trascendental*. Ese puente, esa "y", es el paso de la razón a la locura, de lo visible a lo invisible, de lo decible a lo indecible. Es como si de pronto todo se desfondara y apareciera como lo único *real*, lo más *real* y lo *más-que-real* (pero "real" es una palabra imposible), el *abismo de la razón* (o, podríamos decir, la falta-de-fundamento [la falta-de-fundamento no es un *flatus vocis* sino que produce una conmoción auténtica y trágica de todo el ser del "hombre"]). Y aquí es bueno recordar que el pivote del libro de Heidegger sobre Kant está constituido por la idea de que Kant planteó la prioridad de la Imaginación respecto a la Razón, lo que implica la "destrucción" del principio de razón (suficiente) y junto con él la destrucción, nada menos, de la

base de toda metafísica. Según Heidegger, Kant habría "retrocedido" ante este descubrimiento catastrófico: dice, en la p. 142 de su libro, "¿Puede destruirse el primado de la lógica? ¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo? Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la 'posibilidad' de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder" "para salvar la supremacía de la razón" (p. 144). La imaginación sería así (y esta tesis es sostenida también por Cacciari en la parte de *Dell'Inizio* dedicada a Kant) la "facultad desconocida" (son palabras de Kant) que sostiene la arquitectónica de su *sistema* (teniendo cuidado con el uso de esta palabra que no deja de ser equívoca, ya que en Kant siempre encontramos espacios, pisos, esquemas, proyectos, pero nunca un Sistema, ni siquiera en el *Opus postumum*, que tal vez quiso serlo). El Sistema es, esencialmente, una aspiración del idealismo alemán, ante todo de Hegel, porque Schelling, al pasar de la filosofía negativa a la filosofía positiva abandonó toda pretensión sistemática para dedicarse a pensar, en la segunda mitad de su vida (en la que casi no publicó nada), la experiencia religiosa en su positividad filosófica.

Al decir que la Imaginación sostiene la "arquitectónica" de la filosofía kantiana (contradictoriamente, como hemos señalado) queremos afirmar que la Imaginación actúa *ya* desde el comienzo, que abarca desde la intuición sensible (espacio-temporal) hasta la intuición categorial y la razón, conformando el conjunto de la *experiencia*, vale decir que nunca hay un dato bruto, desnudo, sino que, por el contrario, siempre estamos ante un *don* y un *producto*. La imaginación como equivalente general o común denominador, "raíz oculta" dice Kant, que une la totalidad de la estructura cognoscente. Lo *empírico* siempre está ya-conformado, incluso en su máxima simplicidad sensible o "perturbado", tanto por la intuición sensible-intelectual como por la razón y por la imaginación "trascendental".

Recordemos entonces la explicación *canónica* de la primera *Crítica*: Kant, enfrentado al problema del conocimiento, realizó su revolución copernicana, inspirada ante todo en Hume, y distinguió, mediante una distinción que luego sería fijada, a mi entender erróneamente, como lo esencial, entre *fenómeno* (lo que aparece, el manifestarse, el revelarse) y *noúmeno* (lo oculto en lo que aparece o la cosa-en-sí o aquello de lo cual el fenómeno es fenómeno, el aparecer es aparecer)... para Macedonio, valga la observación, este *noúmeno*, esta cosa-en-sí o X, constituye el error de la filosofía kantiana.

Conviene detenernos un poco en este tema. Como siempre ocurre con Kant el razonamiento es crecientemente intrincado: comienza a penetrar en los problemas y los problemas comienzan de inmediato a enredarse, a volverse más y más enmarañados, hasta llegar al límite de lo "inexplicable" (y esta palabra "inexplicable" es casi un término propiamente kantiano que sería digno de ser rastreado, si es que ya no se lo ha hecho). Dice Kant: "Este idealismo, así denominado por mí, no concierne a la existencia de las cosas [no creo que Macedonio no comparta esta opinión, al menos desde un punto de vista fáctico, ya que, en caso contrario, no hubiera podido hablar ni escribir ni amar...] [...] pues jamás me ha pasado por la mente dudar de ellas, sino sólo de la representación sensible de la cosas, a las que pertenece en primer término el espacio y el tiempo; de éstos, y en general de todos los fenómenos, he mostrado únicamente que no son *cosas* [yo subrayo esta palabra "cosas" pensando en Schelling, quien lo critica diciendo que si no se puede saber qué es el *noúmeno* ¿cómo sabe Kant que es una "cosa"?; habría que detenerse también en ese aparentemente inocuo "sólo de la representación"] ni tampoco determinaciones pertenecientes a la cosa-en-sí". Y luego afirma que "nuestros sentidos son afectados por un *ente desconocido* [yo subrayo porque "desconocido" significa *desconocido*, con todas las consecuencias que lleva implícito el término]", para concluir afirmando que "el mundo sensible contiene meros fenómenos que no son cosas en sí; el *enten-*

dimiento tiene que *suponer* [de nuevo yo subrayo por el peso filosófico de la palabra utilizada] estos últimos (*noúmenos*)".

Se trata –esto es lo que subraya Heidegger en su *Introducción a la filosofía*– de una realidad que podría imaginarse tal vez como una cinta de Moebius: lo mismo visto desde lo finito es el fenómeno, y visto desde el infinito es el *noúmeno* (¿pero qué quiere decir "visto desde lo infinito", acaso visto desde el yo-trascendental –el yo/infinito de Descartes– o de Dios?). [Para Macedonio lo que hay es el fenómeno, el solo-fenómeno sin nada trascendente que lo sostenga (pero no se trata de *sostener* sino de lo mismo: ¿una *ficción*? Esto es lo que se pregunta J.-L. Nancy: "¿Qué es entonces esta extraña realidad objetiva? Considerada como un casi-objeto o como una *ficción* ella sería teóricamente nula y prácticamente imposible"). Sin embargo, Kant duda respecto a la existencia de la cosa-en-sí diciendo que "no sabemos si se mantendría una vez suprimida nuestra sensibilidad o si sería eliminada junto con ésta" (¡qué problema! La pregunta podría enunciarse de esta manera: si se suprimiera el hombre –todos los hombres– ¿seguirían existiendo las cosas, el *mundo del hombre*? Pero si *somos* mundo, y por supuesto que somos *mundo*, no podemos ni imaginariamente suprimir el mundo... pero... si lográsemos suprimirlo evidentemente que no quedaría "mundo", sólo *nada... decible*)].

En la intuición sensible la cosa-en-sí deja de ser-en-sí y pasa a ser cosa-para-nosotros (no quiero desarrollar este tema pero lo marco pues replantea con otros términos el problema del idealismo platónico). Ese nosotros, digamos el hombre, no es una suerte de espejo, algo pasivo, sino que impone sus propias *formas* a lo sensible, a lo dado (¿el *noúmeno* se da?) en la intuición-sensible (la idea de "intuición" dada es también destacada esencialmente en la interpretación heideggeriana de que el neo-kantismo, al no prestar atención a esta palabra clave desde el mismo inicio de la primera *Crítica*, se equivocó respecto al sentido de la *crítica*, que comienza con una *donación* y con el inmenso problema que ésta le plantea a la filosofía). Siguiendo el

razonamiento podríamos decir que conocemos la *modificación* que el conocimiento produce en lo desconocido (digamos, en la cosa-en-sí) en el mismo acto de conocer. Kant: modificamos la cosa-en-sí mediante las formas de espacio-tiempo inherentes a la intuición sensible, mediante las categorías del entendimiento (ser, sustancia, causa, etcétera), mediante las idealidades regulativas de la Razón (el yo, el mundo, dios) y, por sobre todas estas formas, mediante el acto unitivo de la Imaginación. No conocemos, no podemos *conocer* las cosas-en-sí mediante el uso de la razón, pero podríamos decir que conocemos las cosas-en-sí en cuanto cosas devenidas *para nosotros* (si entre el *noúmeno* y el fenómeno hubiese una separación absoluta no habría ninguna posibilidad de conocer nada que no sea fenómeno). Es realmente asombroso que el *noúmeno* en última instancia será soporte de todo y a su vez incognoscible en cuanto tal, pero que, a su vez, algo sepamos, como ser: que en el *noúmeno* no hay tiempo, ni espacio, ni ser, ni yo, ni substancia, ni causa... [pero, me pregunto, ¿si no sabemos nada cómo podemos saber que no hay ni espacio, ni tiempo, ni ser, etcétera? ¿Porque el propio sujeto cognoscente los *pone*? ¿Y si a pesar de eso hubiera tiempo, espacio, etcétera, *en* el *noúmeno* incognoscible?, ¿cómo saberlo sin contradicción?]. Ahora bien, respecto a la existencia de esa existencia paradojal y absurda, Kant, de nuevo, es a veces dubitativo: por lo general admite la *existencia* de *eso* que no puede determinarse como espacio-tiempo-ser, ni como nada; pero a veces su pensamiento vacila: se trata –dice– de una existencia "que no puede declararse imposible, pero ésta es una *suposición que no podemos justificar con nada"* (¡esta es casi una expresión macedoniana!). La frase es extraña y valdría la pena analizarla: no dice que *sea* sino que "no puede declararse imposible" (como siempre la denegación implica una afirmación reprimida o desplazada) y, a la vez, que no puede "justificarse", vale decir que sería sin-sentido intentar demostrar la existencia de la cosa-en-sí. Lehman, citado por Torretti (p. 494), refiriéndose al *Opus postumum* afirma que para Kant "el objeto en sí" es un mero *ente de razón* "en cuya representación el sujeto se pone a sí mismo" o, más claramente, "que la cosa *en sí* es la

mera representación de la propia actividad... del sujeto que se afecta a sí mismo" (esto podría vincularse con la afirmación anterior respecto a la imposible "justificación" de la cosa-en-sí y, por otra parte vincularse con Macedonio). Y Torretti, por su cuenta, remata: "*Esto* que existe y se revela en la conciencia sensible bien podría consistir exclusivamente en el proceso de revelarse; entonces *toda* realidad (yo subrayo) no sería otra cosa que el conjunto de sus manifestaciones actuales y posibles, *su ser equivaldría a su aparecer*". ¿Pero cómo hablar de "ser" si "ser" es una categoría inmanente al proceso cognoscitivo? Kant dice, también, que no sabe si la cosa-en-sí "se encuentra en nosotros o también fuera de nosotros". Esta oscilación dubitativa se muestra también en la misma insistencia del tema, en su vuelta constante desde el principio hasta el fin. Si bien la mayor parte de las veces sostiene la existencia de ese "ente *desconocido*" que es el *noúmeno*, a veces precisamente lo desconocido lo hace vacilar. El *noúmeno* es un concepto problemático que no representa *algo determinado* "sino el pensamiento de algo en general, con respecto al cual hago abstracción de toda intuición sensible" (aquí estaría la posibilidad de negar el primer "codazo" macedoniano). ¿Se trata, además, de una "cosa" o de un "concepto límite" (es decir, que limita el alcance de la razón)? Kant dice: "El concepto de *noúmeno* es, pues, un concepto límite, que limita la pretensión de la sensibilidad y tiene sólo un uso negativo" (*Crítica...*, t. II, p. 22): oigamos que dice algo así como: hasta aquí llega nuestro entendimiento, más allá está lo *incognoscible* (que es más que lo *desconocido*, ya que éste puede ser –en algún tiempo– conocido, en tanto que lo incognoscible nunca podrá conocerse), una dimensión eternamente vacía, una nada-de-conocimiento.

En el primer tomo de la *Crítica* (p. 144) en una nota al pie de página, Kant hace como de pasada la siguiente resignada observación: "Es, sin embargo, un escándalo para la filosofía y para la Razón humana que deba admitirse la existencia de los objetos exteriores [digamos: el noúmeno, la cosa-en-sí] sólo a guisa de *creencia*, y que, cuando a alguien se le ocurra ponerlo en duda [digamos, a Macedonio Fernán-

dez], no tengamos pruebas satisfactorias" (para demostrarlo). Pero una creencia es una creencia, y el hecho de que la afirmación vaya en una nota no le quita su gravedad dramática a este reconocimiento de impotencia conceptual que clausura la razón en un innombrado solipsismo. Pero tratemos de ser *justos*. Si dice que es una *creencia* es porque lo que está puesto en juego son cosas cuya naturaleza es "*absolutamente desconocida*" (ídem, p. 192; yo subrayo "absolutamente" para señalar que se trata, a mi juicio, de un concepto estricto, y no, por supuesto, de una manera de hablar)... pero no inexistente, pues, de ser este el caso, no habría nada, no existiría nada, mientras que para Kant *hay-algo*; dice: "Es preciso, pues, que exista *algo* que haga posible esta reproducción de los fenómenos" (negar la existencia del "algo" es *imposible* por ser absolutamente contradictoria con el *hecho de decirla*).

En el tomo segundo de la misma *Crítica* (p. 18-19), en la importantísima nota 1, dedicada esencialmente a la distinción entre fenómeno y noúmeno, Kant introduce el concepto de "trascendental". Dice: "En realidad, todas nuestras representaciones son referidas por el entendimiento a algún objeto y, como los fenómenos no son sino representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo* como objeto de la intuición sensible; pero ese algo es, por ende, solamente el objeto trascendental, un algo = X, del cual nada sabemos, ni podemos saber" (el objeto trascendental es el "objeto en general", digamos, vacío de todo carácter sensible, "independiente de la sensibilidad"; Kant dice "tiene que ser algo", "debe –el fenómeno– corresponder a este algo que en sí no sea fenómeno" (yo subrayo "tiene" y "debe" porque introducen una fisura en el razonamiento). "El objeto al cual refiero el fenómeno –agrega– es el objeto trascendental, es decir, la noción *totalmente indeterminada* de algo" (yo subrayo). Adviértase cómo Kant va minando su razonamiento con expresiones tales como "debemos suponer" o la que pone en la p. 245, donde dice: "A pesar de esta apremiante necesidad de la razón de *suponer* (yo subrayo) algo que pueda servir completamente de fundamento... la razón advierte fácilmente

lo ideal y meramente fantástico de tal suposición (como) para que esta sola le baste para decidirse a aceptar enseguida como *ente real* (yo subrayo) una *mera creación de su propio pensamiento*". La "experiencia común" "pone como fundamento algo existente" "pero este suelo se hunde si no se apoya en la roca inconmovible de lo absolutamente necesario, lo cual, empero, está a su vez en el aire sin sostén". Dice que se trata de algo absolutamente *desconocido* y al mismo tiempo dice que *es*: ahora bien ¿este *es* es un *es* puesto por el propio acto de conocer o es un atributo del algo o algo, el ser, que califica el algo?; si es un atributo del *algo* entonces éste no puede ser absolutamente desconocido pues sabemos que *es* "algo" y, kantianamente no se puede decir que es algo ya que el ser y la substancia son formas *puestas* por el acto del conocimiento.

Pareciera que Kant está perdido en su laberinto, y con él nosotros: estamos encerrados o, mejor, somos ese laberinto sin salida. Laberinto, fantasía, ficción, presupuestos donde la "cosa" es un espejismo siempre renovado. Pero si somos ese laberinto ¿cómo podemos saberlo?, ¿cómo podemos salir de él para reconocerlo como laberinto? Contra esta pared que parecía insuperable también chocaron los filósofos del idealismo alemán. La razón llega hasta un punto y se detiene "estupefacta" (la palabra es de Schelling): está frente a un abismo de tal magnitud que hasta el propio Dios no puede dejar de vacilar preguntándose ¿quién soy?, ¿qué es esto? Sin embargo, todos *salieron* o creyeron salir, lo mismo da (tacho la palabra salir porque no podemos *salir* de lo que somos [porque no hay ser], porque no podemos no-ser-lo-que-somos-sin-ser). Los idealistas salieron por el lado del absoluto (por eso el idealismo alemán es llamado filosofía del absoluto) de la *intuición intelectual* enunciada, ante todo, por Fichte: intuición absoluta del Absoluto en su auto-revelación. Para Hegel, la filosofía es fenomenología de la exposición-manifestación dialéctica del absoluto que sale de sí y vuelve a sí en un recorrido que culmina en el Saber absoluto como realización-reconciliación de sí mismo en sí mismo, etcétera: todas son *formas* (filo y onto-genéticas) de esa

exteriorización del Absoluto. Hegel trata de seguir esa realización-exposición desde las más ínfimas manifestaciones materiales hasta las más grandes manifestaciones del espíritu, ya sean realidades históricas o "subjetivas". Desde esta postura criticó a Schelling por instalarse de golpe (como mediante un "pistoletazo") en el Absoluto (cuando en realidad el absoluto es un llegar a sí autoconociéndose dialécticamente). Digo dos cosas: primero, también Hegel se instaló realmente, como "un pistoletazo", también él, aunque diga lo contrario, en el absoluto: su exposición, su recorrido digamos, es abstracto y no ontológico; segundo, Schelling llegó a un punto en que consideró a toda la filosofía como abstracta y se dedicó a desarrollar su filosofía positiva o sea la filosofía de la experiencia espiritual-real, religiosa (en la medida en que la religión es una experiencia) de la humanidad en su conjunto.

Vuelvo a Kant. La "salida" kantiana consistió en otra cosa. Kant descubrió un *noúmeno* "particular", yo diría casi milagroso, al que sí podemos acceder porque ese *noúmeno* somos nosotros mismos en nuestra determinada inmanencia. En la *Crítica de la razón práctica* (p. 93) se refiere a "la exigencia paradójica de *hacer de sí mismo un noúmeno* como sujeto de la libertad, pero al mismo tiempo un fenómeno en la propia conciencia empírica". "Maravilla de las maravillas" dijeron muchas veces los filósofos al encontrar el punto arquimédico, la "clave", de los problemas últimos. Entramos así en la *locura* propia de Kant, en lo que éste llamó "misterio", "inexplicable", límite, abismo, etcétera; de pronto no sólo entramos en el noúmeno sino que *somos* un noúmeno, somos-sin-ser eso incognoscible e indecible que comienza a develarse: un noúmeno en el infinito *noúmeno*...

En este punto es conveniente hacer otra distinción esencial en la filosofía kantiana, la distinción entre lo *empírico* y lo *trascendental*. Sin esta distinción, sin la movilidad que introduce esta distinción, me parece imposible entender el desenvolvimiento de su pensamiento. El mundo sensible-fenoménico es el mundo empírico. El yo-empí-

rico, por ejemplo, es el yo-psicológico; pero si al yo psicológico lo reducimos mediante una puesta entre paréntesis, si lo despojamos de "contenido", nos queda el yo-puro, el yo-trascendental, el sujeto-trascendental; digamos, la *posibilidad* del mundo fenoménico. Lo trascendental es *esto* en cuanto nouménico (en otras palabras, en cuanto infinitud y absoluto actual, por i-rreferencialidad); o el presupuesto de lo sensible, de lo categorial y de lo ideal. En este punto (pero la palabra punto es equívoca pues en realidad no hay punto, no hay "espacio") absoluto el "yo", la "voluntad", "libertad", "dios", etcétera, son *nombres* de lo *mismo* y, por eso, se los llama *trascendentales*. En este noúmeno no hay espacio-tiempo, ni ser, ni substancia, ni causa (pues son formas), ni yo, ni mundo, ni dios (pues son ideas regulativas). Podría decirse, así, que cada uno (cada hombre, se entiende) en su auto-conciencia inmanente-trascendente absoluta *es* (un "es" tachado) lo que llamamos Dios; o podríamos decir, con mayor precisión, uno-Dios. En el *Opus postumum* Kant dice que "Dios no es una cosa subsistente fuera de mí, sino mi propio pensamiento" (esto no lo podría decir sin la distinción que estamos analizando). Uno (tachado) que no es, *Es*, y este *Es* es (tachado) lo que *llamamos* Dios o algo así. A este *Es* Kant le da el nombre de *libertad trascendental*, porque no hay nadie que sea libre, sino que lo-libre-es. El *Es*, digo, no es libre, sino que el *Es* = libre o el *Es* es lo que llamamos *libre* o *libre* se llama *Es* o sujeto o yo-trascendental.

Kant sostiene que ese *yo-sujeto-trascendental* o *voluntad trascendental* equivalen a *libertad*. En el noúmeno-hombre (dice J.-L. Nancy en *Dies Irae*) Dios no es un *ideal* (como en el mundo, donde las ideas de Dios, mundo y yo, cumplen funciones regulativas-ordenadoras [en realidad el problema constante es cómo se ordena el *caos*, cómo se une la multiplicidad caótica en un orden]) sino "la realidad del deber". Esto no significa que el deber sea Dios (aunque el *Opus postumum* no está lejos de esta interiorización-subjetivación, como ya vimos); agrega Nancy: Kant deja a Dios, y al hombre con su *deber*, y "eso es todo". ¡Pero qué todo! Y Nancy se interroga, y con él nosotros: ¿el nombre

de la libertad, lo que la libertad nombre, "puede ser otra cosa que el nombre de un ser-libre? ¿Y el nombre de Dios puede ser tal nombre [el de *libertad*]"? En el *noúmeno*-hombre Kant encuentra la *libertad*, no como un atributo sino como eso mismo (del) *noúmeno*-hombre, de allí la pregnancia decisiva de la moral. En la primera *Crítica* la libertad fue definida (y los términos son aquí capitales) como "una espontaneidad *absoluta* de las causas, capaz de comenzar por sí misma [¡sin Dios!] una serie de fenómenos que se desenvuelven siguiendo las leyes de la naturaleza" [Nancy lo dice con otras palabras: "es el poder de comenzar un mundo"; pero poder ¿de quién?, de la voluntad trascendental, ¿pero "voluntad" de quién? de nadie, ¡por supuesto! (tal vez, y de nuevo los términos son de Heidegger: voluntad-de-voluntad, es decir sin sujeto, sin ninguna trascendencia)] [cuando se quiere decir lo que no es decible, inevitablemente el lenguaje se vuelve paradójico, tautológico –y si hiciera falta una prueba de esto acordémonos del dios bíblico autodefiniéndose como "soy-soy"]. No podríamos decir que encontramos la libertad, sino que la libertad se auto-capta como libertad, como voluntad, como poder, como *noúmeno* o que la voluntad se capta como voluntad y el noúmeno como *noúmeno* o, mejor, libertad-libertad, voluntad-voluntad, noúmeno-noúmeno. Ahora bien, la libertad es bicéfala: un "rostro" mira y participa en el mundo fenoménico, es la facultad-poder-voluntad de *elegir* [elegir entre el *bien* y el *mal*; como dice Schelling: si no pudiese elegir o, lo que es igual, si el hombre estuviese totalmente *determinado*, sería una *máquina* o un simple títere en manos del ser supremo o Dios]; el hombre *debe* elegir (entre el bien y el mal: este es el fundamento de la ley ética), pero si debe, lógicamente, es porque *puede*, y si puede es porque es *libre* (todo este razonamiento, que es clásico, tiene algo, debemos reconocerlo, de tautológico, de pre-supuesto); el otro "rostro" de la libertad mira hacia *eso* indecible por incognoscible (escribo "eso" y me doy cuenta que es excesivo decir "eso", tal vez habría que inspirarse en Crátilo, quien, según cuenta Aristóteles, *Metafísica*, p. 179, "llegó a la conclusión de que no debía hablar y solamente movía un dedo"). El ¿cómo hablar? y, al mismo tiempo, el

¿cómo no hablar?, apunta –repito– hacia *eso*-indeterminado que la libertad misma es como revelación. Y de *eso* no se puede ni hablar ni tener pensamiento, *sólo-mover-el-dedo*, frase macedoniana si las hay... Este sería el "misterio" de la libertad: por una parte, se la presupone por sus obras, por otra, desaparece en el absoluto.

Hablamos de "libertad" en razón del *imperativo categórico*, del *debes* absoluto que *es* (tachado) el hombre, porque si uno debe hacer tal cosa es, primero, porque puede y, además, porque puede hacer otra cosa: podemos o no obedecer el mandato, si lo obedeciéramos "necesariamente" no existiría la libertad, que es posibilidad de elegir, y seríamos así puro automatismo o puro condicionamiento. Este *imperativo* presupone, a la vez, una *causa*, pero como "*causa*" es una categoría válida sólo en el mundo fenoménico, en tanto que en el mundo trascendental la causa (trascendental) es absoluta y, en consecuencia, no puede decirse nada de ella, nada que *sea*, pues también ser es una impronta ideal-regulativa-ordenadora de la que es ajeno el mundo nouménico, en el que yo, mundo y dios son sólo presupuestos. Lo que hay es una *decisión* de una *voluntad-trascendental* que (es) (el es tachado) libre o, *lo libre*, ¿o el yo-trascendental o dios-trascendental o dios-sin-dios? Decisión sin nada y sin nadie, sin causa, a la que Kant llama (contra el parecer de Macedonio, quien sostiene que Kant no tiene en cuenta el misterio) "misterio". Y de este *misterio* es imposible salir mediante el uso de la razón (en este punto, como ya dije, comienza la deriva filosófica de la intuición del absoluto).

¿Cómo entender a Kant después de lo que venimos diciendo, cuando en el *Opus postumum* sostiene que la *ley moral* es puesta por Dios en el hombre y, consecuentemente, que la existencia de tal ley prueba la existencia de Dios? Me parece que esto no debe entenderse como si Dios pusiera la ley moral en el hombre como "se pone una tiza en un bolsillo" (Heidegger); más bien hay que pensar la ley-moral, dios y el hombre como nominaciones de distintas posiciones de lo mismo: un Acto sin fundamento o absoluto. ¿Quién o qué podría *fundar* el yo, al

mundo o a dios, sin caer lógicamente en la necesidad de una nueva fundación o, digamos, de un meta-lenguaje? Me inclino a pensar que esta pluralidad no es una homogeneidad, que las "posiciones" comportan consecuencias: si bien, por ejemplo, el yo o dios no pueden ser libres como si la libertad fuera un atributo y, por lo tanto, se copertenecen precisamente en Acto, no debe pensarse en una igualdad sino en un diagrama posicional de lo Mismo. ¿Cómo entender, si no es así, la frase de Kant cuando afirma que la libertad es "inconcebible"? ¿Por qué sostener *al mismo tiempo* enunciados contradictorios? ¿Son contradictorios? Por un lado, hablar de un "ser razonable" que pertenece al "reino de los fines" y, por otro, sostener que no está sometido "a ninguna voluntad [a ninguna finalidad] extraña". Dice Lyotard: "A la orden de obedecer se la *llama* Dios, pero finalmente nunca se sabe lo que se dice cuando se dice Dios. No se sabe nada de Dios. Simplemente se dice 'hay una ley'" [¿Qué dice esta ley? Según Lyotard (recordando a Kafka) dice "Sed justos". ¿Qué es ser justos? Eso hay que *decidirlo* cada vez, a cada instante].

La ley-moral no tiene en cuenta a Dios, no se cumple para obtener premios ni para evitar castigos, es pura y absolutamente autosuficiente, se cumple o no se cumple "porque sí". Este es una posición fuerte de Kant, que podría vincularse con las teorías del "puro amor", que desde Platón llegan a través principalmente de Fénelon y Kant, hasta la filosofía contemporánea. Y aquí se equivoca Macedonio al oponerse (injustamente) a una Estética y una Moral "sin razones"; *sin razones* quiere decir, en Kant, *sin razones externas a la obra o a las obras mismas*. También Nietzsche se equivocó, a mi juicio, al no comprender el supremo interés de lo *sin-interés* de la obra de arte (podríamos decir que no distinguieron el interés empírico y el no-interés trascendental: ¡como si la obra de arte sirviera para algo!, ¡como si el acto ético fuera un acto de obediencia, por temor o amor o lo que sea, a algo extraño, y no un Acto absoluto!).

Al final pareciera que siempre nos topamos, siguiendo el pensamiento de Kant, con ese "no saber" "abismal". En la segunda *Crítica*

(p. 94), habla de la "completa incomprensibilidad" de la libertad [y aquí la palabra "completa" quiere decir *completa*], de la misma manera que es incomprensible el yo, el mundo, dios, etcétera, pues para "comprenderlos" habría que poder compararlos, relacionarlos, determinarlos como si fueran "cosas" vistas o analizadas desde *fuera*, lo que es propio de toda comprensión. Pero ¿cómo estar *fuera* del Absoluto? Podemos tematizarlas en su inmanencia pero no en-sí, como (son) sin ser, sin nadie que las tematice. En la p. 124 llama a la libertad "facultad impenetrable"; y en las decisivas (perdón por el énfasis) p. 159 y ss. dice que si fuéramos capaces de captar la totalidad de un hombre mediante una "intuición intelectual" [esto es sólo hipotético] nos encontraríamos con la "espontaneidad del sujeto como cosa en sí misma (noúmeno) de la que no se puede dar ninguna explicación física", de allí su inexplicabilidad. Con palabras de Wittgenstein, que me atrevo a citar sólo de refilón: podemos explicar cómo son las cosas, pero no el hecho de que *sean* [tal vez esta distinción pueda ayudar a comprender la distinción entre empírico y trascendental]. Dios, por ejemplo, en el *mundo sensible* y por analogía antropológica, es concebido como inteligente, bueno, uno, amoroso, creador, poderoso, pero en el mundo suprasensible-nouménico, más allá, antes o fuera de la experiencia sensible, no podemos atribuirle *realidad*. Dice Torretti (ob. cit., p. 540): "Si quisiéramos otorgarle validez objetiva estaríamos olvidando que hemos concebido meramente un ente en la idea", "La crítica –dice– ha demostrado que [a Dios, al alma, a la libertad] no podemos conocerlos positivamente... pero [también] ha cerrado el camino a todo intento teórico de negarlos". Uno podría decirse, tantos razonamientos laberínticos e intrincados, tanta abstracción y "locura", para encontrar al fin un "agujero negro" donde el razonamiento se abisma. Pero, y la pregunta es obligada, ¿se trata de un límite del pensamiento, de todo pensamiento y en este caso del de Kant o de algo impenetrable en la cosa misma? Es extraño que toda filosofía sea a la postre un intento fallido, una realización total y a la vez un imposible: después de Parménides y Heráclito aparecen Platón y Aristóteles, después de

Plotino, Dionisio y Duns Scoto, después Descartes, después Hume, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Nietzsche, Bergson, Husserl, Bataille, Heidegger, Wittgenstein, Levinas, Sartre, Derrida... cientos, miles de nombres, pero nunca el pensamiento logra cerrarse en un Sistema, nunca termina el acontecer (sagrado) de la filosofía, y esto es así no por los límites psicológicos del hombre sino porque el "objeto de conocimiento" es el Absoluto como tal, y la revelación-determinada del Absoluto como pensamiento no puede explicar o conocer el Absoluto-Absoluto. Y no se trata, tampoco, de un "progreso", el pensamiento filosófico no progresa, siempre está en su propio fin, siempre está realizándose-realizado. No obstante, siempre se mantiene el *intento*, la pregunta: ¿por qué?, ¿qué podemos saber?, ¿qué podemos hacer?, ¿qué podemos esperar? Preguntas que Kant sintetizó en su última, inmensa pregunta, *¿qué es el hombre?*

Volviendo a Macedonio. De alguna manera Macedonio respondió a esta interminable inquisición dándole a la filosofía un carácter esencialmente *ficcional* o haciendo de la Metafísica una rama de la *literatura*, como género literario (idea que después Borges retomó por su cuenta). Así *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (¡qué título para una obra de filosofía!: sólo desde su profundo anti-academicismo anti-universitario puede entenderse), es decir la exposición de su *metafísica,* puede y debe leerse como el reverso en espejo del *Museo de la novela de la Eterna*. "Intento" es la continuación en la insistencia. "Ficción" es la falta de fundamento del *acto* o la dispersión inaprensible del *hacer-del-Acto*. El "hombre" (pero ¿qué es-sin-ser el hombre fuera o más allá de todo fundamento?) como formas-del-Acto, formas a las que llamamos arte, religión, filosofía o piedad, amor, compasión. Todas las formas subsumidas y dispersas en lo incognoscible.

Macedonio rechaza la "tristeza" del *noúmeno*, y es posible que esta sea la causa del "codeo" a Kant. Pero también es posible que Macedonio esté codeándose amistosamente con Kant en su otra propia escena, la que para él mismo debe haber sido inconcebible. Por con-

siguiente también yo hablo en ficción. Macedonio niega, por cierto, el "yo" (enuncia su idea de "almismo a-yoico"; me pregunto: ¿por qué "almismo"?), pero también Kant lo hace. Macedonio niega el mundo exterior o nouménico (también lo hace Kant); niega a Dios (lo mismo que Kant), y la substancia, el ser, la causalidad, etcétera. "Lo que existe" –dice– "son puramente esas percepciones como meros fenómenos, es decir, sin sujeto percipiente ni objeto percibido" [en qué terrible lío se mete Macedonio con cada una de sus palabras: por ejemplo "existir" o "fenómeno"] (y continúa): "Cuando percibo una naranja sólo existe u ocurre un fenómeno de color sin un sujeto que lo sienta ni un cuerpo exterior en el cual reside el color de la naranja" (p. 33). Y dice: "El ser, el mundo, todo cuanto es, es el fenómeno" o lo que Macedonio, en una linda fórmula, llama "el estado meramente" o lo actualmente *sentido*. Kant no está lejos de estos enunciados, sólo que se interroga sobre los mismos, busca los *presupuestos de posibilidad*; sobre el Ser o el Mundo o el Yo, se pregunta: ¿por qué se dan?, ¿cómo se dan?, ¿qué quiere decir o qué es esa fantasía que llamamos mundo, etcétera?, ¿*quién* habla o *quién* piensa? No un "yo" porque no hay "yo", ¿entonces?, ¿quién es el *sujeto* del pensar y del hablar o no hay sujeto o sólo hay el pensar y el hablar como tal, sin sujetos que hablen o piensen? Pero entonces ¿cómo sostener el discurso? Hay que ir hasta el extremo como Heidegger y decir "el habla habla", sin *quién*. Pero una cosa es decirlo y otra extraer las consecuencias no sólo teóricas sino prácticas de tal enunciado. ¿Cómo pensar y cómo vivir un mundo sin sujeto, sin dios, sin mundo, sin ser, sin espacio, sin tiempo? ¿Cuáles son las consecuencias prácticas de este no-humanismo?

Macedonio (dijimos) piensa-enuncia una arquitectura "sin nadie" (como Kant), y lo dice a su manera: "El místico sentir de nadie" (p. 87) [¿*Nadie* podría suplir a "sujeto"?, ¿podría volverse un sustantivo? Pero entonces ¿podría ser que "Nadie" equivaliera a "Dios"?]. ¿Y místico? "Místico" quiere decir "pleno en cada uno de sus estados", sin sujeto y sin objeto, sin "imagen" (¿la prohibición de *toda* (yo subrayo)

imagen no es locura?, ¿Jehová, cuando prohíbe hacer imágenes –pero él mismo ha hecho el hombre a su *imagen* negándole la posibilidad de hacer imágenes, es decir reservándose la razón– no instaura la locura como forma humana [y, además, hay que recordar que según Hegel el hombre es un animal que se volvió loco]? "No hay yo", dicen Macedonio y Kant; pero, entonces, ¿a qué *llamamos* "yo"? Según Descartes el "yo" es infinito; tal vez debiéramos decir que el infinito es "yo"; por lo que entonces Dios sería el yo, ya que ¿cómo el infinito puede ser?, ¿o infinito y ser y dios y yo son *nombres* distintos de lo mismo? No hay "yo" y, sin embargo, en la p. 87 de su libro Macedonio dice que "Todo el ser está en lo que 'yo' siento" [¿hay o no hay un "yo"?, ¿desde dónde dice Macedonio lo que dice?, ¿se trata sólo del vértigo del texto o de dos instancias –vuelta a Kant– del decir empírico y/o trascendental?].

En las p. 121 y siguientes hay una equivocación y una incongruencia de Macedonio: equivocación por cuanto en realidad Kant sí se sintió tocado por el misterio (y lo dijo en reiteradas ocasiones que podrían rastrearse a través de sus obras); incongruencia porque de acuerdo al sensualismo macedoniano no podría hablarse, en sentido estricto, de "misterio", ya que en el "estado meramente" o en la *sensación absolutizada* (sin sujeto ni objeto), ¿cómo hablar de misterio si *todo es presente-dado*?, ¿o acaso el misterio no presupone un algo-otro desconocido? En lo absolutamente dado sólo hay *presencia-sin-misterio*. El misterio nos proyecta a un exceso (en términos kantianos: a un *noúmeno*).

El "estado místico" (y la palabra "estado" nos saca de todo horizonte de visibilidad –lo místico no es una "cosa") consiste, en la aproximación macedoniana (y al respecto sólo hay aproximaciones) a un "vivir sin noción de comienzo de sí mismo, sin noción de cesación, sin noción de historia universal, sin noción de identidad personal, sin noción de identidad y reconocibilidad del cosmos, sin noción de unidad del cosmos, sin noción de unidad de persona, sin rumbo de

marcha ni perfil de unidad, sin noción de subordinación a un Creador. Estado místico es vivir como autoexistente increado; y creo que es también vivir sin la discriminación imagen-sensación, ensueño-realidad, y sin la discriminación nuevo-recordado, nuevo-ya-conocido. Por todo lo cual estado místico es vivir sin motivo ninguno de acción" (p. 190). ¿Qué consecuencias se derivan de esto –como diría Platón? ¿O son meros palabreríos? No se puede extraer un principio ético, un deber-ser. Como si uno dijera: si estos enunciados te parecen buenos entonces *debes* conducirte de tal o cual manera. ¡No! Aquí habría que decir como dijo Nietzsche: "Sé feliz, y haz lo que quieras"; haz-lo-que-quieras no en abstracto sino a partir o en la implicancia de la felicidad; "haz lo que quieras" a partir de la implicancia del estado-místico; "haz lo que quieras" porque eres absoluto.

El gran enunciado de Macedonio es "la existencia no existe" (p. 201). *No existir* es la culminación del discurso. Mejor dicho: existir-no-existente o una presencia (¿?), un "algo", que se retira del existir por inexistente. "Ni la Conciencia ni el Mundo tienen *existencia*. Por ello sus inmortalidades: Somos individualmente inmortales porque *no existimos*" (p. 202). Hay que atravesar estos textos para comprender el codeo de Macedonio con Kant, pues tampoco para Kant existimos en un sentido trascendental (la existencia es una posición, un poner), existimos empíricamente, como también Macedonio existe empíricamente. Para concluir: "Todo es lo que parece. Nada *es* (sino aquí, allá, tanto, cuanto); todo es sentir pero nada se *siente*. *Esto* es verde, pero *el* verde no *es*; el verde, un verde, este verde son una lechuga, pero no *son* [...] La existencia no existe. O sea verde = verde, pero no: verde = verde + ser-verde. Yo no s*oy* ni no *no-soy*, el verde no *es*; verde y nada más. Y no se siente con 'verde' '*ser verde*'" (p. 208). Parece música.

De una *carta sobre Macedonio Fernández*: lo interesante es que Macedonio suscita una metamorfosis macedoniana o que no se puede escribir de Macedonio sino macedonianamente, esa es su generosidad, nada de Universidad: hay que zambullirse en el *piélagon-lógon* platónico o parmenídeo y arreglárselas recurriendo a la única tabla

de salvación posible, la tablita que él te acerca (¿inocentemente? ¡vaya!): su estilo o el estilo sin "su", pura des-gramática tipo un solapado gongorismo, comentar tu trabajo sería hacer otro trabajo, agarrando las frases de Macedonio con las tuyas y disparando hacia alguno o todos los lados, y en eso nadie le ganó, por ahí uno no sabe si está ante una frase genial o ante un disparate, y también es posible que toda frase genial sea un auténtico disparate. Macedonio o el como-si, como si fuera filosofía (tal vez esta fuera su gran mascarada, hacerse pasar por filósofo –sí, presocrático sin duda, en el sentido de que no sabía nada de Platón-Aristóteles y toda la interminable compañía); como si fuera poeta, como si fuera novelista, como si fuera serio, como si estuviera burlándose o como si estuviera construyendo la *novia con sus pretendientes,* un mecanismo sin nada de nada o como si estuviera muerto o vivo, ¡vaya uno a saber! Entonces no queda más remedio que la parodia, perderse denodadamente en la parodia (simulacros, gritos, metáforas oxímoron, metástasis, carcajadas...). En realidad, me parece que hay que dejarse aspirar por la glosolalia a la que apunta el almismo (al mismo o a-mismo) a-yoico, sin tratar de ponerle trabas a su hueco o querer enderezar todos los clavos de su memoria. Toda macedonia una glosolalia, el grito, el de Artaud agarrándose la panza para lanzar su aullido estremecedor frente a la platea gideana aterrorizada. Algunas partecitas (medio históricas o sociológicas suavizadas) son como desfasajes, como si quisiera ver desde otro lado o desde otro juego, pero para eso hay que exacerbarlo al límite, llevarlo sin más a su sinsentido, dejar de lado lo tésico, olvidar esos pasitos como de retroceso y desprejuiciarse de la filosofía, ante todo porque Macedonio no era filósofo, como si alguien pudiese ser más de lo que es y no es, ni nada, y nosotros, los más-de-ese-don debemos, si queremos, ser abruptamente más papistas que el papa, al menos en esta lid en la que nos hemos metido vaya a saber por qué... Me parece que hay que eximirse (al menos como estricta posibilidad paradojal) de todo intento por fabular un sistema-Macedonio, salvo como locura activa o virtualidad convulsiva o chiste, porque Ma-

cedonio hace aguas por los cuatro costados, bien macedonista. Encontrar el entramado "metafísico" de Macedonio equivale a encontrar lo que constituye su *estilo*, ir al fondo de su estilo equivale a enfrentarse con lo insondable o lo sublime-barroco que le es propio. ¿Cómo iba a entender Borges lo que ponía en juego Macedonio si era su *otro*? Borges, no quiero simplificar, era barroco temático, casi siempre, pero no escritural, quiero decir lo era en lo que decía pero no en cómo lo decía. Macedonio es todo barroco, lo que dice y el cómo lo dice, ambas cosas una cosa. Entiendo por barroco un exceso siempre en exceso, ni racional ni irracional otra cosa otro espacio, digamos, donde el-mundo-el-lenguaje implosiona y explosiona, las palabras se unen en un bloque desaforado y se separan de todo discurso, el sentido y el sinsentido se absorben y se distancian simultáneamente creando el círculo vicioso y el cortocircuito del absurdo, por debajo, siempre, del habla, es decir, de nuevo, el enredo de sonidos, los simulacros, las paradojas, las metáforas, las metonimias, el hipérbaton, las repeticiones, lo a-gramático, el uso desnudo del chiste, siempre ubicados en lugares inoportunos, distintos, la proliferación de autismos, de aporías, de contrasentidos, sí, de vicios de todo tipo, todo con suavidad de inocencia, como un nuevo, extraño y maravilloso sentido común. Opuesto al minimalismo, que es otra novia pero en la pura nube, sin el escenario básico, que es casi movimiento de ondulación de superficies macroscópicas (por ejemplo la música de Feldman, digo, en su homenaje a Beckett en su muerte), mientras que el barroco es un movimiento de bloques de piedras, de bosques, de fondo de mar, atravesado por gritos que continúan en abismos, por tormentas en el desierto, por ciudades que pululan en la locura del dolor y la alegría, el barroco tiene el rigor y la inestabilidad del cáncer, y ese rigor (*obstinato*) prolifera en el vacío, que quiere llenar sabiendo que es infinito, el deseo barroco es de muerte disfrazada de exuberancia, es un saber sin saber, es el trabajo arduo de la nada que aniquila el ser y el renacimiento constante del ser para ser-nada, el aniquilamiento de dios y de la razón que nos suspende en un

hueco, que nos vuelve hueco, que suprime, riéndose, todo fundamento, el barroco es no trágico porque está fuera de cualquier destino, de todo origen y fin, algo así quiso significar errándole al bulto la palabra postmodernidad, y en este maremágnum, utilizando todo, está ma(s)cedonio, creo que no creía, digo, ser, algo, cualquier cosa, pero entonces ¿qué es o no es esa Cosa? De nuevo el gran vidrio, es como si Macedonio hubiese hecho su gran vidrio pateando el tablero de una manera total, el codazo no fue sólo a Kant, como el mingitorio no fue sólo a la pintura... fue a todo fundamento, a toda idea, padre, dios, ser, patrón, jefe, religión, política (¡con su candidatura a presidente puso fin a la política como súper irrisoria!), arte... además de jugar con Juan Ramón Jiménez tendría que haber jugado al ajedrez con Duchamp, y también habría que ver su lado Gómez de la Serna, que era otro gran chiflado y habría que ver su relación de más... con las putas, sacarlo a empujones del pedestal de filósofo o escritor argentino, casi un profesor emérito, el colmo de la hilaridad, para dejarlo en sus propios andurriales. En Macedonio parece (o es cierto) que su conciencia no decide, más bien juega en el acto y ya no como conciencia, es un dejar al libre arbitrio de lo desconocido que ponga sus fichas siempre en la pérdida, en el fracaso, por eso es un hecho inédito que desplaza quitándolos del medio a sus referentes, ni Borges se dio cuenta del fenómeno frente al cual estaba (¡creía que Macedonio eran un gran hablador y un pésimo escritor! ¡así es como los reyes de españa masacran a los elefantes!), y creo que esta relación era importante para entenderlos (dejando fuera esta mala palabra); a Macedonio como bloque que cae del cielo, de un "oscuro desastre", y a Borges como un aspirante continuo a clásico traicionado por su propio impulso que lo hizo ser a la fuerza (de las cosas) otro distinto de lo que pensaba-quería ser, y uno tuvo que cargar por mucho tiempo con el estrabismo de sus congéneres pues sólo post mortem hizo el gran chiste de la resurrección, mientras que el otro tuvo que cargar gozosamente con la fama que aplasta al ser humano con un ego hiperbólico. Finalmente: el "vicio" no es una negación sino un estado

jubilatorio, y si no ¿qué? El vicio del lenguaje macedoniano es lo que llamo Estilo, y creo que ahí está su filosofía denegada y no la "filosofía" que utiliza para su sensualismo, la filosofía como *estilo*, etcétera. Esto es lo que no captó Borges, digámoslo así, el genio escriturario de Macedonio, quien le dio a Borges su propia medicina exacerbada. Me refiero a intensidad-en-el-irse o des-egoizarse o des-ser; creo, sin por otra parte (qué parte) ser nadie para decirlo, que Macedonio nos lleva fuera de todo camino, te desencamina, te des-centra, pues centro es lo que somos: palabrerías, no poesía; sexo, no trans-sexo; onto-teo-logías, no pensamiento; miles de centros que pueblan "los espacios infinitos" y no lo abierto de los espacios infinitos. Su "filosofía" es el *Museo de la Eterna*, y esto me retrotrae a una época en que nos creíamos paladines de las perversiones polimorfas de los niños, des-generadas o sin géneros, y que ahora retomo en la última jugada, más (allá) de poesía, más de filosofía, más de mística. Cuando Macedonio se pierde (es un "perdido", como se dice) es cuando más Macedonio es, cuando no sabe de qué habla porque el habla le cae encima como una avalancha, es el sofista que "habla por hablar", sin que nadie le dicte desde afuera su decir, habla un lenguaje que no da más y explota y se deshace, esa es su operación *artística*, su filosofía desde el desastre o des-astro, diría Blanchot. En cuanto a lo que podría ser sumo Afectivismo, me parece –uno nunca sabe– que *eso* macedoniano es el Afectivismo no-egoico, no hodoico (del *hodós* griego), y tal vez fuera conveniente mezclarlo con la chifladura de Gombrowicz, quien supo reírse a carcajadas de la jauría, no digo de la universidad porque a esa nunca la tuvo en cuenta, ni de reojo, recordemos a Macedonio presidenciable, ¡qué tiempos aquellos! Macedonio y la risa, Macedonio el no-entrevistado, al más grande de sus chistes se lo hizo tragar a Borges nada menos, quien no vio su "carta robada", no vio la máscara del titular de la lengua... Su estilo se manifiesta como si fuera filosofía, y ese estilo enmascarado de filosofía tiene mucho de caza por ojeo, a donde vamos, mansos conejitos de la india, gozando extremadamente, y también in extremis y, después

de todo, ¿qué más que el gozo? Por eso en la con-fusión escrituraria de filosofía entre paréntesis y poesía y cuento y novela todas entre paréntesis, no para desvirtuarlas, sino en exaltación es posible levantar el paréntesis y dejarse en abandono, creo que allí en el límite de esa tensión es posible oír el "trampa para rubias", todo disuelto y armado en el "estilo" barroso de su belleza...

hay

aquí comienzan los problemas palabras que vuelven, insisten sobre otras palabras o pensamientos que giran, rompen, construyen destruyen pensamientos o cosas o mundo que vuelve sobre el mundo, sobre sí de nuevo sobre el mundo o también, dios apareciendo y desapareciendo dios, dios sin dios, dios no dios, repetible irrepetible, decible indecible, posible imposible, nada de nada, y después comenzar todo otra vez a la inversa, sin y con sentido, agotados, lo mismo en lo distinto de lo mismo eterna-mente distinto en su extinción, en su muerte y resurrección en el instante todo sin todo así el infinito en su abertura de carne y espíritu, de carne-espíritu, ¿qué o qué entonces? nada o nada de qué o nada de nada o de algo o acaso, ¿acaso?, ¿acaso vos?, ¿yoacasocomoyo? y luego "incluso", eso, yo, mundo, pensamiento, vos, dios, invisibles, labios invisibles, manos invisibles, recuerdos invisibles, rojos, gladiolos, glandesolos, el doremifasol invisible, un "paraaguas", un... escucho, ¿alguien?, ¿algo? lo posible sí es posible y es imposible no es posible alguien y es imposible el no alguien, ¿entonces? el infinito así, no es, es, no es... una rosa es una rosa es una rosa es una rosa o un zapato o una borra queda después, que-da o qué dá o quién-dá el tercer hombre ¿no?, ¿el primero?, ¿y el infinito?, ¿cómo fluir si no hay nadie que fluya? o ¿cómo fluir si no hay nada y no hay fluir? y ¿cómo?, ¿una hoja amarillaamarilla? ¡el otoño ya! ¿el desarreglo de los sentidos?, ¿qué?, ¿sentidos?, ¿hay?, ¿señales?, ¿qué señales si no hay nada que señalar ni quien señale ni nadie a quien se le señale? un signo somos dice scardanelli, pero agrega sin sentido, indescifrado o, mejor, indescifrable por inexistencia diría el cripto macedonio, porque no hay nada ni nadie, el no-nada está siempre en estado-de-nada sorbido el infinito-no-infinito si no hay nada ni nadie cómo haber ser infinito y si infinito ¡ya! no sería infinito, el hecho de que aquí y ahora este escrito se esté escribiendo,

no hay nadie que escriba el escrito, él, escrito, eso se sabe, el problema, repito, es que hay un escrito que se está escribiendo él mismo a sí mismo, este sería un argumento irrebatible contra la tesis de inexistencia, pero decir hay-un-escrito ya es un exceso de lenguaje, no se puede decir que hace cien millones de años un mosquito determinado, descriptible, con nombre y apellido, se movía en lo que hoy es el amazonas, ¿para quién habría existido *ese* mosquito, llamémoslo "juan"?, ¿podemos decir que existió? aquí surge la magnificencia del absurdo, dentro de otros cien millones de años (¡y qué son cien millones de años!) ¿para quién existirá "este" que escribe este escrito? existir es una posición, no una realidad que se le agrega a algo, luego si no hay existir, ¿o sí hay existir? un hombre, un filósofo alemán maníaco, dijo "al menos yo existo", y al decir que algo existe se dijo a sí mismo que existe, ¿o hay algo que se dice que existe pero que en realidad no existe? hay algo-y-no-nada es el ardid leibniziano, un ardid filosófico, luego hay dios y alguien, el poeta dice a la inversa oh rosa de nadie porque nadie testimonia por el testigo, el poeta se presta a la voz de nadie, es la voz de nadie, pero entonces ¿es? si fuera sería terrible porque estaría condenado a ser, y si no es ¿cómo se arroga el derecho de decir que no es si en el acto de decir que no es se pone como diciente? podríamos hablar de un sueño puro que nadie sueña y del que no se puede decir que existe porque no hay nadie o a la palabra en sospecha de su es hay que cortarla, por un lado *filo* amor, amistad, deseo... o su equivalente cristiano el *ágape* como amor, piedad, compasión..., y por el otro *sofía* más o menos conocimiento, saber, ciencia... etcétera ¡siempre los etcétera! en primer lugar porque no se trata de amor-a-la-sabiduría, como si el amor fuera un medio-para obtener algo, por ejemplo sabiduría, ni tampoco, en segundo lugar, la sabiduría que da el amor. En todo caso sería amor-sabiduría. Habría que desechar estas interpretaciones y producir un corte completo: el amor como fuerza ontológica unitiva en el éter de las equivalencias como descentramiento por supresión del yo, el amor yo-otro subsumidos en la gloria, en el amor cae el yo-ego y el otro-ego, no hay amigo o enemigo a quien amar u odiar, hay un

desfallecimiento de la individualidad hacia la que apunta el "ama a tus enemigos" o "ama a tu prójimo como a ti mismo" que debe leerse como "tú mismo eres tu prójimo en amor" o ni prójimo, ni tú mismo, sólo un retroceso a la inefabilidad de la no presencia del no-sujeto. En las antípodas del amor está el *saber* que es hipérbole del *yo-ego* o pura egolatría o poder, y también voluntad-de-poder o más bien la voluntad como poder. Mientras el saber-poder pertenece al orden empírico, el amor es *trascendental* o el presupuesto posible de lo posible-imposible o el *ad infinitum* que es lo sin-límites (el *á-peiron* de los griegos o el *en sof* de los judíos podría, tal vez, digo...) o el exceso, el más, más, más, el siempre eterno del *m-a* "llamado" con el nombre vacío de *dios*, un dios-tachado, un hueco, cualquier nombre entre tantos nombres. El *saber* afirma la razón y la racionalidad de todo en cuanto *sistema*: o el o lo "Todo" se explica, "Todo" ocupa su lugar en una totalidad absoluta ideal, en una inmanencia que cierra toda posibilidad de excedencia y se presenta como lo empírico absoluto: no habría ni habrá *más*. Está claro que ese Saber inverosímil o "supuesto" hace del sujeto-ego un poder de violencia decisoria sobre la naturaleza y la sociedad como "política" o forma de violencia que tiende a lo absoluto, al dominio absoluto.

¿Qué-es-esto?, ¿qué es el ser?, ¿qué es el hombre?, ¿por qué hay algo y no nada?, ¿cómo se demuestra la existencia de dios?, ¿hay dios?, ¿qué es dios?, ¿cómo se conoce?, ¿qué es el yo, qué es el mundo, qué es el alma? Mientras Aristóteles levantó una taza preguntando ¿qué es esto? (no la taza como taza sino la taza como ser o el hecho-de-ser-taza o cualquier otra cosa, un elefante o un perro, por ejemplo) en el otro extremo del mundo Buda levantó silenciosamente una flor elevándola en éxtasis sin pregunta y sin respuesta: el vasto vacío de la flor en el absoluto vacío del ser. También Occidente buscó a través de la dispersión y el error ese éxtasis. *Estoy muerta* (Antígona). Los sofistas dijeron que el *ser-no-es* y que *el no-ser es*; Dionisio se atrevió a enunciar o mejor dicho anunciar una teología de pura e inalcanzable negatividad (no *es*, no *es*, no *es*...); Descartes al término de su

duda llegó a la duda de sí e incluso de dios; Husserl al final de su filosofía y de su vida dijo que tendría que "comenzar todo de nuevo"; existe este que no es aquel (¿seguro?) o "soy todos" sin *soy* o vacío que sorbe lo mismo; y Heidegger habló de un nuevo comienzo... de otro lado, claro, de otro lado que el "yo" como conciencia-sustancia y... sí otro lado que está aquí, basta alzar, no los ojos, alzar-nos para tocarlo, ¡ah!: "Un signo trazado sobre el fondo oscuro e infinitamente abierto de un ser que ningún dios, ninguna naturaleza o historia, podrían llenar de sentido" (al que suscribió esto como gracia le cambiaron el corazón)... *Todos* chocaron con la pasividad absoluta de lo *trascendental* (donde no hay ser, ni yo, ni mundo, ni dios...) sin alguien y sin algo, sin nada, y en ese punto abandonaron, en el abandono del dejar-ser en el hay-se-da, en el Espíritu (¿por qué no *llamarlo* dios o fuego o como se quiera?), el "saber", no por el no-saber, sino tanto el saber como el no-saber, por lo otro-que-saber, por la *intemperie*, por lo *abierto* de... el desierto o como se lo pueda llamar. Pero superada la negatividad que implica siempre un sujeto que la ejerza y, al mismo tiempo, como consecuencia lógica, la positividad, lo que resta es la nada de cuando no queda nada. El término "filosofía" se seguirá usando en las universidades, en los centros de investigación, cada vez habrá más estudiantes, doctores y profesores de filosofía, cada vez habrá más coloquios, grupos de estudios, becarios, viajes, encuentros nacionales e internacionales, de "filosofía". Pero la *era* filosófica, desde Tales hasta el "debo comenzar todo de nuevo" de Husserl, pareciera que ha concluido dejando el solo campo de la investigación empírica del lenguaje, de las matemáticas, de la psicología, de la teología, de la mente, etcétera; lo que sí queda por otra parte en su desnudo manifestarse es el *pensar* fuera de todo fundamento, fuera de la ontoteología, es decir fuera del ser, de dios y de la razón. De allí el giro al pensar-poético (el pensar-científico o matemático es una trampa "para rubias" diría Macedonio), hacia o en la abertura monumental del arte como poesía, pintura, música... Pensar-sin-pensamiento o *eso* ajeno a los fundamentos del ser, del yo y de dios como ser-supremo omnipotente y creador. *Eso* sin nombre o con nombres

inconsistentes, falibles, erráticos, en profusión y en ascetismo. "Vida" lo llamaron Bergson y Husserl, *Ereignis* lo llamó Heidegger, Derrida recurrió a Platón para llamarlo *khôra* o matriz o transmutó la e en a, Rilke habló del vacío, Hölderlin de los dioses huidos... Existe un pensamiento-sin-pensamiento o sin las ataduras conceptuales de la metafísica, un pensamiento heterodoxo, herético, libertino, payasesco, que atraviesa toda la historia del hombre sin oriente y sin occidente o afuera o distinto a oriente-occidente, que recoge todo en un tamiz inicial sin inicio y posterior sin fin, en un "alba" posible, en un pensar posible e imposible, en el reconocimiento y el temblor de la expectativa, en ese *ad eternum* que recogemos como exceso, como lo in-clausurable. Ni el amor ni el saber han muerto, lo que ya no pueden hacer es ir juntos, como si hubiera unidad de *filo-( )-sofía*, y no hubiera entre ambas el guión o el hueco o el vacío trascendental, lo que no se puede nombrar porque todos los nombres, como el "dios" bíblico, no son ni el comienzo del nombre-de-lo-sin-nombre. ¿Entonces? No hay nada, y mucho menos nada que hacer y nada que decir. Sólo la valentía (estaba por escribir el don) de no querer hablar, ni hacer, ni ser, ¡oh Bartleby! *Quiero morir* (la Sibila). En (es) eso (hay) un posible. No se sabe o al menos yo no sé, qué posible, ni si hay un posible. Un volver a la tierra, pero ¿a qué tierra? y ¿por qué "volver"? como si alguna vez hubiésemos estado allí y pudiéramos volver a lo más próximo, a lo más uno, volver a donde estamos, ni al pasado ni al futuro porque no hay tiempo, ni nadie que vuelva. El volver así puramente, como si dijéramos ¡*absoluto*! o ¡*tierra*! El absoluto (que no existe) no puede ir ni volver, ni hablar ni ser (¡hacerlo "hablar" a Dios!). Recuerdo lo escrito en la tumba de Rilke oh rosa oh contradicción pura... y el soy inasible en mi inmanencia grabado en la tumba de Klee. En un cambio de opiniones con Van Breda en relación con el *Ego* trascendental que no es un ego separado del ego natural sino un *modo*, digamos, Hyppolite pregunta, un poco como de paso, si no podría concebirse "un campo trascendental sin sujeto"; le respondieron: "para Husserl eso fue impensable". No obstante, me parece que la pregunta es una pregunta clave, y esto puede comprobar-

se en la continuación del diálogo, cuando Ingarden afirma que en los últimos textos de Husserl aparece la conciencia trascendental como "problema de Dios" o como "la forma bajo la cual el problema de Dios se le planteó a Husserl", lo cual es distinto. Al margen de la discusión sobre Husserl lo que llama la atención es la idea de "campo *trascendental*". Campo es igual a lo abierto infinito, es decir in-determinable, in-clausurable, excedido siempre, puro exceso... Quienes niegan la idea de *noúmeno* por lo común no advierten que la idea de infinito implica necesariamente la idea de un incognoscible, porque si lo infinito fuera cognoscible tanto en intensidad como en extensión lo que desaparecería es la idea misma de infinito, teniendo en cuenta que infinito es una necesidad ideal y no una realidad porque, de nuevo, un infinito real es imposible porque sería finito. Husserl en su quinta *meditación* no pudo realizar una demostración lógica de la existencia del otro o de la intersubjetividad sino que tuvo que recurrir a la analogía, a la a-presentación y a lo *dado* indemostrable (por ser el presupuesto), abriendo de este modo el campo de la evidencia-apodíctica-dada y al internarse por este camino llegó a una intersubjetividad-trascendental-absoluta o *humanidad trascendental,* como si todos los seres humanos en cuanto *mónadas,* término extraño (leibniziano) utilizado por Husserl, pudieran fácticamente estar unificadas en una *mónada absoluta* (y aquí la concomitancia con la Idea platónica o con el Espíritu Absoluto hegeliano pareciera evidente) donde la *intersubjetividad* iría como de suyo y subsumiría en sí todas las posibles dicotomías posteriores; en este sentido Husserl habría enunciado la idea de *presupuesto*; también el existenciario heideggeriano que plantea la superación de la escisión entre sujeto/objeto sería posterior a la *facticidad* de ser-en-el-mundo y al ser-con del ser-el-ahí o a lo que posteriormente llamaría suceso de co-apropiación de ser-y-hombre o *Ereignis*. No hay muerte o fin de la filosofía, hay un estallido del enrejillado metafísico-ideológico que sometía el pensamiento a sus pre-supuestos teóricos inconcientes o concientes, queda el "pensamiento que es no pensamiento" del budismo-zen o el *pensamiento* propio de la alborada del giro de manifes-

tación de lo abierto. Lo abierto que ya no tiene determinaciones y cuyo *nombre* podría ser la suma de todos los nombres. Digo que filosofía es igual a *pensar lo trascendental* objetivo-pasivo (ontológico: el ser) y subjetivo-negativo (el yo, sujeto, alma, etcétera). Un quiasma: lo *trascendental* piensa aquello que lo piensa. Lo *trascendental* como previo al ser, al sujeto, al yo, al mundo, a dios... Se trata y no se trata de una historia, de un movimiento elíptico de repetición de lo mismo y de un *más* de lo mismo que desnivela o temporaliza el movimiento. Lo que es, es; lo que no es, no es; lo que es *no* es, y lo que no es *es* porque el no-es *no es* (Parménides versus o con el "sofista" Gorgias). Ser-Ser, Uno-Uno, sin determinaciones (la primera hipótesis del *Parménides* platónico); más-allá-del-ser (La *República* platónica). El decir "algo de algo" de la *Metafísica*. La teología negativa de Dionisio, la "divinidad" del maestro Eckhart. Descartes y el *infinito* como medio desconstructivo y la *reducción* en que abrevará la *fenomenología*. Kant: el "abismo de la razón", lo "trascendental" y lo empírico; el *noúmeno* como absoluto incognoscible, indecible, indeterminable, y el "hombre" como *noúmeno* incognoscible, indecible (este es el juego del juego o el fuego del mismo juego). Husserl: la reducción, el yo empírico y el yo trascendental, el absoluto como Humanidad trascendental, como Espíritu, como Espectador neutro. Heidegger: el *hay-se-da*; lo *Ereignis* como co-apropiación ser-hombre en el acontecer; lo *abierto*; el nuevo comienzo; la maravilla de las maravillas: ¡*hay*! Ya no existe historia lineal de la filosofía (salvo en la universidad), ni hay un Sistema filosófico como *todo* cerrado. Nietzsche fue el *acontecimiento moderno* de la "muerte" de dios y del "hombre", vale decir de la caída de los *fundamentos* como el ser, dios, el saber, la lógica, que sostenían la filosofía-mundo como metafísica. Mas ¿cómo vivir sin fundamento alguno, sin ningún tipo de razón o de sentido? ¿Qué es esto, si no es? Con Nietzsche termina (relativamente, porque nunca nada termina en totalidad) la filosofía en cuanto sometimiento de *todo* a la *idea*, a una idea, a cualquier idea. Cuando Nietzsche se abraza al caballo que están maltratando en una calle de Turín se abre el *abismo* del nuevo comienzo: "yo soy Prado", "yo soy todos los hombres", no son frases

de la locura sino del alba del nuevo comienzo sin fundamentos trascendentes metafísicos: ni dios, ni yo, ni voluntad, ni mundo, ni ser, ni verdad. Pensamiento de Dionisio, de la caída que piensa y es pensada. No hay *algo*, hay-el-hay vacío, un hueco, y *más*, ¿más?, ¿qué más? Si se lo dijera surgiría otro *más*, y así *infinitamente;* pero si ese al-infinito perdiera su carácter negativo peyorativo y pudiéramos afirmarlo: *ad infinitum* como la exigencia absurda del "tercer hombre" sería así nuestra imposible posibilidad, lo que la filosofía ha balbuceado desde su comienzo, ¿comienzo?, ¿lo sin-límites?, mediante una infinidad de formas, como señales que no señalan nada pero están allí señalando. A los nombrados se podría sumar Plotino, muchos teólogos judíos, cristianos, musulmanes, cómo no recordar al gran místico y pensador sufí Ibn 'Arabī, a los trágicos griegos, a Schelling, Bergson, Levinas, Derrida, Nancy, Macedonio... y tantos otros. Todo lo que fue dicho del mundo, de los dioses y del hombre se ha dicho de *lo* o de *eso trascendental,* y todo lo que han cantado los poetas, compuesto los músicos y pintado los pintores, ha sido lo-eso-indecible *trascendental.* Todo eso, desbordando miles de otros nombres y de otras prácticas, todo el mundo del arte, sea lo que sea lo que llamemos "arte", desde las cuevas de Lascaux hasta Picasso, desde los tambores del África hasta Scelsi, más todas las aventuras, los sufrimientos, los placeres, las locuras... y las *preguntas* sin nadie que pregunte, y las respuestas sin preguntas, la modulación, el ritmo del aire... El lenguaje dice y destruye lo que dice, apunta-hacia "algo", una X que no puede poseer, de allí que siempre esté vacío, que siempre re-presente sin traer nada, sin dar nada más que el sonido, la señal.... Uno dice "lo otro" y de inmediato ese otro pasa a ser un puro "algo", una cosa o un ente que no sé cómo es ni qué es, pero ¿*es*?, ¿algo? ¿Se puede decir algo que no sea algo? Se puede decir "algo" sabiendo que en algo no hay algo, que es un puro sonido, y que a ese sonido otro sonido lo llama "yo", "hombre", "mundo", "dios"... La red del lenguaje, la red del pensamiento, de la imaginación y de la voluntad, vale decir todo lo que se dijo, pensó, imaginó y deseó, es (tachar el "es") ese *algo-sin-algo*, sin nada y sin nadie. ¿A dónde se llega? Al *silencio*, pero te-

niendo en cuenta que se puede no hablar y al mismo tiempo estar hablando-pensando... mentalmente. No hablar-pensar es no hablar ni pensar *de ninguna manera*. El silencio es un vacío absoluto que sigue siendo vacío. No es un silencio o un vacío temporario sino total. Lo que entonces sucede es extraño: el *absoluto* irreal avanza y ocupa todo. Las consecuencias de este hecho no pueden preverse, ya sea la locura, el éxtasis, el arte, el *eros* o la muerte. *Muerte del yo* no es un decir sino un acontecer: un hecho, *el* hecho. No podemos ir más allá. A *eso* lo podemos *nombrar* dios-sin-dios o ser-sin-ser o "espíritu" o "*lo*" *trascendental*. "Lo" que se deriva –si puede– se refiere a la conducta, a las consecuencias implícitas, necesariamente, en este reconocimiento. Si el simple hecho de que *haya* es llamado, entre otros nombres posibles todos, "dios" (¿por qué no?, ¿por "la sangre derramada"?), entonces re-comienza una vuelta al mundo de los hombres (la dimensión trascendental ya no tiene nada que ver con los hombres o nunca tuvo que ver con los hombres, salvo como posibilidad). Uno es un tocado, un elegido por nadie. Sin iglesia, sin religión, sin culto. Es-Es, y nada más (extraño: Jehová significa "Él-es", pero habría que tachar el Él, y después tachar el *es*). Pero ¿qué se deriva de ese hecho-absoluto desconocido, innombrable, incomprensible? Un racionalista puede reconocer que hay mundo-ser y puede negarse a extraer las consecuencias vitales o metafísicas de ese hecho o considerarlo un hecho sin más consecuencias que el propio hecho, decir que el hecho de que haya algo y no nada es un simple hecho y no un hecho "asombro"; o que es un hecho sin consecuencias éticas ontológicas, religiosas... *Hay* y nada más. El más siempre es otro hay. ¿Por qué llamar "dios" o sustancia, ser, voluntad, espíritu, razón... al hecho de que haya (*algo*)? ¿Por qué se inquiere, se pregunta, se quiere encontrar una causa ajena al hecho y que lo explique en cuanto tal? ¿Por qué este hecho banal puede resultar misterioso? No cómo es algo, de qué manera es, sino el hecho de *que sea,* afirmó Wittgenstein, es lo propio del estado escabroso del místico. Vale decir que sentir que algo-*hay* o *es* implica consecuencias espirituales esenciales. Aristóteles se preguntó *¿qué es esto que es?* ¿Y si esto que es fuera sólo esto que es y no

hubiera fuera de lo que es algo que lo hiciera ser a lo que es? ¿Desaparecería así el problema, el misterio o se haría más profundo? "Abandonar toda esperanza", abandonar hasta la más débil expectativa, abrirse hasta más allá del *se*, del *lo*, del neutro. El hombre, el mundo, las rosas... florecen porque florecen, *porque sí*. No tienen otra razón que la sinrazón del florecer, así como una hormiga no tiene ninguna razón trascendente para llevar la vida de hormiga que lleva. Y el hombre es como una hormiga, ¿o no? Nuestro propio mundo es *un* mundo, como el mundo de las ballenas o los colibríes es *un* mundo, ¿o no? Claro, en cuanto a la hormiga y no en cuanto al hombre. De esos infinitos otros mundos reales y posibles no podemos decir nada, salvo mundo-de-hormiga, pero no podemos estar *adentro* de una hormiga (¿no?). Este mundo-que-somos-sin-ser (que no es un mundo *en* el que estamos sino que somos mundo o al mundo en su aparición ese mismo mundo lo llama esto que somos), esta *abertura* sin inmanencia y sin trascendencia, sin dios y sin hombre, sin adentro ni afuera, es el problema que dio origen a la filosofía y que la filosofía quiere o trata de resolver *sabiendo* que no tiene solución. "El resto es silencio", pero un silencio abismal, un resto abismal. Y ese abismo (es) lo *abierto*. Esa *videncia* es la que exige el sacrificio de los sentidos... es decir del "yo"... para darse como videncia sin nadie, el solo "sin por qué", el solo *porque sí*... Un vertiginoso remanso que somos-sin-ser puede *llamarse* filosofía (¿por qué no?) o mística o religión (¿por qué no?), todo el exceso que somos-sin-ser, y el ¿qué? y el "y" y el "*más*" y el "que" y el "¿qué que?", eso, esto, lo, ¡vaya a saber! sólo sé que no sé nada, ¿sé? o ¿nada? pero si nada no ¿entonces? nada o qué, sí nada qué, no sabemos nada, ¿*quién*? no sabemos, nadie o nada... me saco del mundo (¿me?), me escabullo (¿me?), el mundo se saca del mundo (¿se?)... entonces... mu adek tará adimosus dexA EMOR TI...

anotaciones

En el yo-trascendental no hay afuera ni adentro, ni ser ni tiempo, porque es sin ser lo que posibilita el ser y el tiempo, el imaginar y el pensar...

La finitud del hombre es su muerte; pero como el muerto siempre es otro (puedo hablar de mí mismo como muerto, pero al hablar obviamente estoy no-muerto) esa muerte no puede demostrar mi muerte. Yo moriré, pero de ninguna manera puedo demostrarlo. (Husserl dice que "la vida trascendental y el yo trascendental no pueden haber nacido, sólo el hombre en el mundo puede nacer. Yo como yo trascendental soy eterno; yo soy ahora y este ahora pertenece al horizonte del pasado que se extiende al infinito. Y justamente esto significa: yo soy eterno"; y agrega que "el alma del cuerpo no es inmortal hablando en principio, vale decir que no es necesario pensarla como inmortal y, efectivamente, ella muere según la experiencia cotidiana. Pero todo yo humano lleva en sí de una cierta manera su yo trascendental, y éste no muere ni nace; él es un ser eterno en el devenir". (*De la synthèse passive,* Apéndice VII, p. 363).

Cuando Spinoza afirma que Dios es *infinitos* atributos vuelve imposible todo tipo de explicación y comprensión. Los dos atributos humanos (la extensión y el pensamiento) flotan en infinitos otros atributos sin cuya comprensión (imposible) nada puede comprenderse. Todo se reduce a la descripción de dos "piezas" infinitamente pequeñas de un algo tachado infinitamente grande. Es posible a la intuición-intelectual-Dios (no "intuición intelectual de Dios", porque Dios no es pasible de intuición) entenderla como una revelación extática de una presencia absoluta a la que llamamos "Dios": desde cada electrón o cada grano de arena hasta todos los soles y astros

del "universo", todo es ser-en-acto y como tal puede eventualmente *llamarse* "Dios". Es posible entender la finitud porque es un hecho que implica toda cosa; lo que no se puede entender es por qué Dios habría creado una excepción, no sólo una "imagen" suya sino una suerte de otro dios por cuanto eterno: el ser humano. Dios sería un Dios cerrado, concluido y, por más que tuviese infinitos atributos siempre esos atributos serían Dios, un Dios-sin-posible, un círculo. Este es el problema de la inmanencia-trascendencia, de la unicidad-equivocidad, donde lo que está en juego es el problema del *más* de la "creación" (¿otro infinito más allá de dios y de la "divinidad"?).

[Considerar el "universo" como un infinito rompecabezas compuesto de infinitas piezas infinitamente pequeñas todas en un movimiento vertiginoso articulado y en ese cuerpo infinito e infinitamente perfecto donde cada pieza irradia sobre todas las otras piezas hay zonas independientes pero también articuladas a otras zonas de diversos tamaños y ritmos un pájaro por ejemplo tiene su propio *espacio* de existencia y en ese marco se mueve totalmente determinado pero a la vez con una autonomía invisible el hombre por su parte tiene su propio marco desde el hábitat solar y terrestre hasta la conciencia incluso puede elevarse hasta la creación de una música o decidir una guerra cree que es libre y que todo es determinable a su imagen y semejanza pero si pudiese salir de su cuadro de existencia se vería como un pájaro moviéndose en su propio cuadro y desde otro cuadro se vería como absolutamente determinado haciendo las mismas cosas pensando con un mismo conjunto de palabras captando el cuadro llamado mundo con sus cinco sentidos que ven y oyen a través de pequeñas aberturas y sin embargo estamos sostenidos por el sol como los virus y las víboras y no podemos dejar de ser lo mismo de lo mismo vale decir que hasta el más infinitamente lejano cuadro de existencia es igual y distinto a nosotros como un hormiguero o un cardumen es posible que este infinito rompecabezas esté milagrosamente abierto y subsumido en sí mismo abierto hacia adentro y hacia fuera subsumido en un estremecimiento o

esplendor que se prolonga infinitamente en otros infinitos cuadros de existencia que nunca podremos conocer ni imaginar nuestro universo en expansión y contracción con los misterios que encierra es sólo una infinitamente pequeña partícula en el infinito todo nuestro universo es infinitamente pequeño por eso puede caber en una partícula también infinitamente pequeña pensar lo contrario hace incomprensible el big-bang pues no puede responder a la pregunta sobre qué había antes del big-bang ya que piensa que este universo es todo lo que hay y no lo entiende como algo infinitamente pequeño en algo infinitamente grande más aun lo que llamo nuestro universo es un universo virtual pues cada hombre y cada animal y cada planta no sólo cada especie sino cada individuo cada mosca y cada hormiga lo mismo que cada hombre tienen su propio universo virtual por virtual entiendo que es una construcción absolutamente distinta de las otras construcciones un pájaro que construye su nido este pájaro carpintero o esta lora construyendo su nido están construyendo su propio universo lo sepan o no lo sepan pero lo que sí saben es construirlo construir esa obra maravillosa que es un nido y cada universo de cada individuo de cada especie incluida la especie hombre es absoluto son mónadas que se articulan con las otras mónadas todo ese infinito es una suerte de melodía en la que nadie sabe cómo hace las cosas pero las hace sin saber o con un saber que escapa al saber el movimiento de una oruga es infinitamente complejo y nadie podría ejecutarlo sabiéndolo lo mismo pasa con nuestro cerebro es decir cien mil millones de neuronas con alrededor de ochenta mil dendritas que contactan con las dendritas de las otras neuronas es algo inimaginable pero lo más extraño es que eso y por *eso* entiendo el inconcebible número de infinitos infinitos "funciona" en una suerte de inmenso caos armoniosamente o lo que nosotros los hombres podemos llamar armoniosamente cada uno en su propio ser distinto separado cortado y a la vez unido afuera y en el tiempo afuera y en el espacio sin tiempo y sin espacio pero diciendo estas cosas que está diciendo a través de esto que llamamos habla que estoy hablando o que se está hablando en esto que llamamos "yo" un algo no una

cosa sino... una vez cortado el hilo unitivo ya en el afuera del uno del universo del ser del sujeto todo se disuelve todo lo que se dice se desdice reflejándose en un vacío ilimitado uno pero ya no se sabe qué o quién es uno vive o ya no vive habla o ya no habla es pero no es el cielo la tierra el mar las piedras los árboles los caballos los teros la piel los ojos las criaturas desaparecen sólo queda el polvo sin recuerdo de lo que fueron un resplandor extinguido llevado por un viento extinguido cada palabra se confunde pierde su sentido hasta que deja de ser palabra y se vuelve gruñido alarido lloro y nuestra carne pasa a ser gusanos que pasan a ser átomos que se disuelven y sigue disolviéndose mudando en otros que mudan en otros bichos microbios pelos baba lágrimas y todo sigue y desaparece y renacen miles de millones de formas que se des-forman nubes millones de años en el mismo cielo deshaciéndose desapareciendo y apareciendo como los hombres que esperaron centenares de miles de millones de años para poder decir una palabra o matar o amar cientos de miles de millones de años multiplicados por cientos de miles de millones de años para estar aquí amando a otras criaturas que no puede saber qué son ni si son esperando no sé qué aquí en ninguna parte sin nada sin uno mismo queriendo nombrar *esto-eso* y sintiendo lo imposible...]

La idea de infinito siempre implica más, y en consecuencia impide hablar de mundo y de dios, pues siempre habría un más que mundo y un más que dios. La idea de infinito destruye todas las "ideas", las abre y deja aparecer lo invisible, la nada de lo que es, su vacío.

En el ojo que ve no hay nadie que vea. En un perro no hay nadie que vea. Adentro del hombre no hay otro hombre que sería el que ve (piensa, habla) porque en tal caso adentro de ese hombre tendría que haber otro hombre, y adentro de este segundo hombre un tercero, etcétera. Pero si no hay nadie (quiero decir un sujeto, un alma o un espíritu) que vea, piense o hable, sólo podemos decir que hay un pensamiento sin sujeto, una suerte de "algo" que está allí sin origen, sin causa. Por otra parte, la existencia de un *sujeto* no resolvería el proble-

ma sino que lo volvería a plantear de otra manera. No obstante hay una diferencia; pero esa diferencia ¿es de lo mismo o de lo distinto? Ya sea que piense lo distinto o lo mismo, se trata de algo incomprensible: si *algo* o *alguien* distinto al pensar pensara (un "alma" por ejemplo) se plantearía necesariamente el problema del tercer hombre como un retroceso infinito; si es lo mismo, ¿cómo se produce la división, la separación entre algo que se conoce y algo que conoce, es decir la división que subyace a todo conocimiento? ¿Cómo puede haber auto-conocimiento, es decir, cómo el cognoscente puede a su vez ser conocido sin caer en un círculo? Este es un límite infranqueable. No obstante, a pesar de que no hay problema (no hay problema significa que sólo hay lo dado y lo demás es sólo virtualidad), el problema, la pregunta, insiste, se plantea como si estuviéramos frente a un enigma que debemos resolver, que nos incita a que lo resolvamos sabiendo de antemano que es irresoluble. Sí, siempre hay *más*. Podemos enunciar hipótesis que nunca podrán ser confirmadas o negadas. Podemos decir, por ejemplo, que existen órdenes o maneras de ser, incluso más allá del ser (o "en otro-modo-que-ser"), donde existirían otras infinitas posibilidades o potencias a las que podríamos eventualmente llamar "dios". Después de todo "dios" (pensamiento de pensamiento, *mathesis universalis*, saber absoluto, eterno retorno de lo mismo, ser-supremo...) ha sido la única hipótesis que se ha dado como respuesta a la pregunta sobre la diferencia, sobre el sujeto, el alma y el mundo. Pareciera, entonces, que estamos frente a una alternativa de hierro: o lo pura y empíricamente existente o lo pura y empíricamente existente más un *más* "incomprensible". Quien piensa, ve, habla, es *eso* incomprensible que se puede llamar "yo" o "dios" (¿por qué no?). En tal caso, ¿no se le plantearía a dios el mismo problema que se le plantea al hombre? No se le plantearía si por dios entendemos un imposible e interminable conjunto de potencias incognoscibles e incomprensibles. Dios podría ser enunciado por el hombre como puro pensamiento (el "pensamiento de pensamiento" aristotélico). En esta respuesta a la alternativa precedente es necesario sostener su carácter de hipótesis o su carácter nominal. Va

de suyo entonces que si *llamamos* Dios a la suma infinita de potencias el problema desaparece, no por haber sido resuelto racionalmente, lo que es imposible, sino por haber sido subsumido en una afección que no necesita demostración porque es resuelto de hecho idealmente mediante un acuerdo sobre el nombre (acuerdo inexistente para la alternativa racional que califica de fantasía o delirio la alternativa nominal).

Una voluntad férrea para soportar y mantener el advenir constante de lo abierto, de lo no concluido, de la posibilidad de lo imposible en cuanto *espera*. *Imposible* porque todo lo inédito que llegue, por supremo que pueda ser, jamás colmará la espera, vale decir que siempre se prolongará en otra espera postergando para siempre la realización de lo imposible, ya que todo lo *posible*, incluso lo posible infinito, no es sino la apertura a lo imposible. (Incluso si se manifestara un Dios seguiríamos esperando al otro Dios, al "oculto" e incognoscible, al que está más allá del ser y de Dios, al inexistente.)

Si decimos que el yo-sujeto *es*, antes de cualquier atributo o predicado, entonces ¿qué es? Si el yo no es un ente, ni una sustancia o ser, ¿qué es? Más aún, ¿es? Si no podemos decir qué es, porque al decir que es tal o cual cosa lo convertimos en un ente, debemos recurrir a la nominación y decir *llamamos* "yo" a tal o cual cosa o a un *más* de toda cosa... pero la salida nominal no soluciona el problema sino que lo desplaza al encierro insuperable de las palabras.

Decimos llamamos *yo* al puro hecho de que haya (un haya sin determinación); llamamos "yo" al hecho-de-que-haya pensamiento, voluntad, deseo, mundo, imaginación... No se trata de una cosa asible, pensable, comprensible, sino del solo y vacío *hay* previo al ser... (los griegos hablaban de presencia-*lógos-phýsis-khôra*; Descartes de infinito-Dios; Kant de conciencia o sujeto trascendental; Heidegger de *Ereignis*...). El *yo* es el nombre de la manifestación del ser, del *ahí* del ser; es el más-que-ser y el de otro-modo-que-ser; y el ser es la po-

sibilidad del yo. Cuando digo *yo*, digo manifestación absoluta del absoluto. ¿Quién *dice*? ¿Hay algo o alguien, un "yo" o una substancia que *diga*? ¿El *absoluto-infinito* se *dice* a sí "yo"...?

Trascendental: ni yo, ni mundo, ni Dios existen. "Son" ideas regulativas (Kant). ¿Pero ideas de quién si no hay "yo"? Lo "trascendental" no es algo. De lo "trascendental" hay que retirar todo algo, cosa, realidad, yo y Dios en cuanto ente-supremo. Lo trascendental no es "alguien", porque, ante todo, no hay alguien, ni yo, ni tú, ni él, ni ser, ni dios. Lo trascendental como *Prius*. Tenemos (pero ¿quiénes?, ¿el lenguaje?, ¿lo desconocido, inaccesible, indecible?) que retroceder afuera o más allá de la conciencia, del mundo, del yo, al *lo* que *posibilita* que haya o al *hay* del hay: hay árboles, animales, hombres, pero si suprimimos lo que hay en el *hay* sólo queda el *hay*, la pura posibilidad de que haya cosas; y si suprimiéramos el *hay* sólo quedaría la imposible posibilidad-del-hay, el hay-del-hay-del hay... sin término.

No estamos en el terreno de lo empírico sino de lo que posibilita lo empírico, en lo anterior a lo empírico: lo *trascendental*. Si todo fuera empírico no habría empírico ni posibilidad de empírico. Lo "trascendental" entonces como *diferancia*, como una suerte de absoluto o infinito que no puede nombrarse o intuicionarse o determinarse. *Eso-hay*; pero *eso* no es algo ni alguien; algo o alguien siempre son algo empírico, algo ya dado. Diría que *lo* "trascendental" es (sin ser) un presupuesto necesario del algo (como un "equivalente general" que posibilita toda distinción-diferencia). Un *presupuesto* al que llamamos trascendental, un límite último de toda manifestación, un puro nombre sin referente determinable, sólo *nombres*...

No es posible tematizar o intencionar un yo, ni un mundo, ni un Dios ni un Ser... Se puede decir más-allá-del-ser o de otro-modo-que-ser y otro-que-mundo, vale decir tachar o suprimir todo "trascendente". Pero ¿quién tacha, niega o afirma, si no hay *quién*? Esa tachadura, ese *hay* neutro, sin contenido, queda como lo indetermi-

nado, y en eso (sin tiempo, ni espacio) hay que... (¿quién?, ¿el lenguaje?, ¿estas letras sin sentido pero que hacen un sentido absurdo porque no hay nada ni nadie que dé o reciba un sentido?). En el abandono absoluto de todo o en una imposible "reducción" fenomenológica absoluta sólo queda el abandono como una especie de molde... o esquema vacío y sin sentido (su sentido sin exterior es también sin sentido).

Queda sólo el "presentimiento" (la palabra es de Schleiermacher), pero ¿de qué? y ¿de quién si no hay quién? Ni de dios, ni de ser, ni de eternidad, ni de nada. Sólo un puro presentimiento sin posibilidad de tener un contenido, una determinación. Pre-sentir, sentir antes del sentir.

Decir *hay* no significa decir hay-algo sino *hay no-nada*. No-nada significa un hay previo al hay-algo manifiesto. Sin más allá. Se está en un punto crucial: por una parte, el puro *hay* como presupuesto; por otra, el horizonte infinito del "algo" (es decir del "mundo" como puro horizonte del *aparecer* vacío de cosas).

Absoluto (es) igual a *infinito*: nunca, por definición, lo podemos tener, ni comprender. No se trata de una reserva sino de la imposibilidad de darse del "absoluto" y del yo-sujeto de aceptarlo por no-ser: la imposibilidad de darse todo y de ser recibido como todo; lo que *hay* es la manifestación absolutamente ideal-real del absoluto; es *ideal* porque no se puede abarcar y *real* porque es lo dado, lo abarcable e inabarcable al mismo tiempo, lo real siempre proyectado en nada...

Se lo podría comparar con la atracción universal: no es algo que se pueda ver, tocar, imaginar, pensar. Su realidad humana es el concepto; pero, a la vez, (es) realidad in-humana. El absoluto no es, pero *hay*, y este *hay* (es) i-referente. No *es* absoluto, porque absoluto no puede "ser". Absoluto sin determinaciones, sin atributos: incluso de "Ser"

o "Dios" como Absolutos no puede decirse nada, todo lo que se diga no puede intencionarlo por ausencia.

Hay *manifestación* en exceso, nunca determinable. Pero esa manifestación no es a alguien extraño a sí mismo sino automanifestación del absoluto como absoluto. Nada ni nadie hay fuera del absoluto que captaría el absoluto en su instantánea presencia como eternidad inabarcable (se podría hablar de una totalidad en expansión inabarcable, como un espejismo ideal).

Lo que llamamos "trascendental" es la mera posibilidad: el yo-trascendental es la posibilidad del yo empírico-psicológico. Es la difer(a)ncia como tal antes de las diferencias. Llamamos trascendental a la separación; yo-trascendental a la posibilidad del yo separado del mundo, de la materia; sin esta separación sería imposible recordar, proyectar, imaginar y pensar. Se trata de la trascendencia de la inmanencia (Hegel): *yo* separado de *mundo* es imposible en cuanto al ser pero no en cuanto al conocer, como una estrategia del propio ser.

la polémica de san anselmo con gaunilo

En el *Proslogion* san Anselmo dice: "No busco entender para creer, sino que creo para entender. Y también creo esto: que si no creyera, no entendería". Si cree en Dios, ¿para qué tiene que demostrar la existencia de Dios? Evidentemente para los no creyentes, pues si todos creyesen sería absurdo demostrar su existencia. Además, pone como "condición" de la demostración la creencia en Dios, con lo cual, trasladado a los no creyentes hace imposible que acepten el razonamiento como demostrativo porque los no creyentes no creen, y al no creer no pueden aceptar una "demostración" que exige la creencia como fundante de la propia demostración (la demostración exige la creencia previa de lo que va a demostrar).

Si llamase Dios al hecho de que haya *algo* lo que tendrían que demostrar los ateos es la inexistencia de ese *algo* al que *llamamos* "Dios". Vale decir que la carga de la demostración pasaría al ateo, pero siempre que ese ateo negase la evidente existencia del *algo*.

San Anselmo *llama* Dios a "algo de lo cual no puede pensarse nada mayor". En un sentido es evidente que *eso* de lo que no puede pensarse nada mayor debe *lógicamente* existir, pues si no existiera, le faltaría la existencia y sería mayor si *eso* tuviera existencia. En otras palabras, si algo existe sólo en el entendimiento no es lo mayor que puede pensarse pues puede pensarse algo que además de existir en el entendimiento exista en la "realidad" empírica.

San Anselmo niega que tanto una cosa como la otra sean lo mismo en el pensamiento; el pensamiento y lo que él llama "realidad" son ontológicamente distintos, pero en el pensamiento como tal son lo mismo: el pensamiento y la realidad son *pensamiento*. Dice que si el

insensato "entiende" la afirmación básica entonces ésta existe en su entendimiento y, si existe en su entendimiento, necesariamente debe existir en la realidad pues en caso contrario se negaría la afirmación básica de ese "algo" de lo cual no puede pensarse nada mayor.

Ahora bien, el hombre puede *decir* que hay algo de lo cual no puede pensarse nada mayor, pero no puede pensarlo realmente, pues sería como querer pensar el infinito, lo que es imposible, pues al pensarlo como tal lo limitaríamos y ya no sería infinito sino finito (por esta razón Descartes sostiene que Dios es "incomprensible": lo infinito no puede abarcarse, pues abarcar lo infinito es contradictorio ya que implica volverlo finito al abarcarlo o determinarlo).

A *esto* de lo que no puede pensarse nada mayor y que por lo tanto existe, Anselmo lo *llama* Dios. Una vez definido Dios de esta manera, debe necesariamente pensarse que Dios existe porque algo existe (Descartes, Regla XII: "Si yo existo, Dios existe"; Leibniz: "Si algo existe, Dios existe"; Kant, "si algo existe, y yo existo, Dios existe"). Efectivamente, si algo existe no podemos pensar nada mayor, porque siempre eso mayor entraría en la categoría del "algo". Podemos *decir* "algo mayor" pero no podemos determinar ese decir dándole un contenido, porque en este caso dejaría de ser lo mayor y se le debería agregar la nueva determinación (pero ¿cómo conocer esa determinación si hemos dicho que no hay nada mayor?).

En el capítulo XV san Anselmo va a agregar otra cosa. Dice que Dios no sólo es aquello de lo cual nada mayor puede pensarse, sino que es también algo "mayor de lo que se puede pensar". Y agrega que si Dios no es "eso" entonces puede pensarse algo mayor que Dios, "lo cual no puede hacerse" para no caer en un regreso infinito.

No se trata entonces sólo de lo mayor que se puede pensar sino de un algo mayor de lo que se puede pensar, es decir de algo *otro* que el pensamiento, algo distinto al pensamiento. Así como Levinas dijo

"de otro modo que ser", Anselmo podría haber dicho "de otro modo que pensar". Pero si Dios existe más allá del pensamiento entonces no podemos decir nada de él y fundamentalmente no podemos decir que *es* ni que existe.

Después de afirmar que Dios no puede pensarse porque Dios es más que todo lo que se puede pensar, Anselmo, contradiciéndose, le atribuye a Dios una serie de cualidades inevitablemente antropomórficas ("armonía, aroma, sabor, suavidad, belleza", además de uno, bien, omnipotencia, sabiduría, etcétera) pues si Dios está más allá del pensamiento no se comprende cómo se lo puede conocer, salvo por inferencia analógica: la criatura necesariamente llevaría la marca o huella de su creador, de allí que conociendo lo creado, ante todo el alma, se pueda inferir al creador (este razonamiento es aristotélico: en la vasija queda la huella del artesano, etcétera). Sin embargo, estos razonamientos por analogía no pueden superar la contradicción que implica sostener *el conocimiento de lo que está más allá del conocimiento.*

Según san Anselmo Dios no está en ningún lugar y en ningún tiempo; no puede estar en un lugar porque es todo lugar o nada-de-lugar (un lugar siempre está limitado; lo i-limitado no puede ser un lugar). Además, Dios, no existió ayer, ni existe hoy, ni existirá mañana, sino que "existe ayer, hoy y mañana" simultáneamente en un horizonte y no en una sucesión de ahoras: "existe, simplemente, fuera de todo tiempo" (p. 81). Más aún: Anselmo le dice a Dios "eres lo que eres" y "eres el que eres" (sin advertir que la atribución a Dios del ser es una limitación: de Dios se puede decir que es igual a Ser, pero no que Dios "es", porque Dios (es) más que ser (*ser* es una categoría propia del entendimiento por lo tanto atribuírsela a Dios implica someter Dios al pensamiento, y Dios (es) más que pensamiento y que *todo*).

¿Qué dice Gaunilo en defensa del "loco" que se atreve a negar a Dios? Frente al paso de Anselmo del pensamiento a la realidad (si una cosa existe en el pensamiento y en la realidad es mayor a una

cosa que sólo existe en el pensamiento, y como de Dios se ha dicho que es lo mayor que puede pensarse, en consecuencia, Dios existe en el pensamiento *y* en la realidad), Gaunilo afirma que hay "muchas cosas falsas" que existen en el pensamiento y no en la realidad. Distingue de esta manera dos órdenes: el del pensamiento y el de la "realidad". Dice: si es imposible pensar que Dios no existe "¿por qué toda esta disputa?" (en esto tiene razón). Aclaremos que Gaunilo se refiere a la primera afirmación de Anselmo: Dios es aquello de lo que no puede pensarse nada mayor, luego existe. Sigue diciendo Gaunilo: no niego que en mi entendimiento no existe nada mayor que Dios, "pero de esto no puede seguirse de ninguna manera que exista también en la realidad". Esta existencia deberá probarse "con un argumento irrefutable" y no sólo afirmando que luego de pensarlo no puedo sino concebirlo como existiendo pues así avalaría "cualquiera cosas inciertas y aun falsas" (en honor de Anselmo digamos que no se trata de cualquier tipo de "cosas" sino del Absoluto). En el punto 4 (p. 94 y ss.) Gaunilo se explaya en la distinción entre la palabra ("con la cual sola, nunca o apenas puede ser pensado algo verdadero") y "la audición de la voz", por una parte, y la realidad o existencia por la otra. "Yo, pues, no sólo digo, sino que niego y dudo que aquello sea mayor que cualquier cosa real, y no le concedo otra existencia... que la que el espíritu intenta dar a una cosa desconocida sólo según la voz oída" [respecto al sentido de la *voz* en Gaunilo se puede consultar el trabajo "La voz humana" de G. Agamben (revista *Nombres*, n.º 28), donde afirma que Gaunilo le devuelve "al ser su lugar verdadero, que no está en la proposición significante, sino en la voz insignificante". La experiencia que hace el idiota de la "voz sola" no prueba que hay Dios "sino que hay lenguaje"]. ¿Cómo "probar", dice, que ese ser "máximo existe realmente" si sólo está "en mi pensamiento"? Esto es lo esencial.

Anselmo ha caído en un círculo: si todos creyesen no haría falta la demostración de la existencia de Dios; su demostración implica la existencia de no-creyentes a los cuales hay que demostrarles racionalmente que Dios existe, pero para convencerlos éstos tendrían

ya que creer, pues si no creen no pueden comprender: de allí el "creo para entender". La demostración lógica, le critica Gaunilo, por más correcta que sea, no nos lleva a creer, porque entre el pensamiento y la realidad se interpone un abismo; sólo mediante el abandono del razonamiento lógico y dando un salto intuitivo se puede acceder a la fe, a la creencia en la existencia de Dios.

En esto me parece que Gaunilo tiene razón. Pero queda la otra gran afirmación de Anselmo, su *más de lo que se puede pensar*. Anselmo llega a la afirmación hiperbólica del pensamiento y dice esto es "Dios" (aquello de lo cual no puede pensarse nada mayor), pero de inmediato va más allá y se instala en lo *otro,* en un fuera del pensamiento. Y de esto, que es central, que casi podríamos decir que es un lapsus del santo, Gaunilo no dice nada. Quien lo dirá será Descartes y posteriormente Kant: el primero situando a Dios en el orden de lo "incomprensible", y el segundo desplazando toda posibilidad de demostración racional de su existencia y *saltando* a la razón práctica para internarse después en el espacio teológico.

No obstante, y a pesar de las fuertes razones de Gaunilo, pienso que es san Anselmo quien abre más posibilidades al desarrollo del pensamiento. En su segunda afirmación hay algo del orden del estupor: la *imposibilidad de decir algo razonable* de Dios. Y no deja de ser secundario que él le atribuya a Dios una amplia serie de atributos (antropomórficos, sin duda) que contradicen su tesis, pues si está más allá del pensamiento entonces realmente está más allá del pensamiento y resulta imposible en consecuencia conocerlo mediante el pensamiento. La deriva anselmiana, tomada en su pureza, nos lleva al *noúmeno*, al más-allá-del-ser, a lo otro-que-ser, a lo otro-que-mundo, etcétera.

El *abismo* de la razón es el fin de la metafísica y el comienzo de un pensar-sin-pensamiento (sin filosofía, sin ciencia, sin política...), vale decir, sin fundamento. Comienza el *caos* (lo *abierto*) dionisíaco del arte, de la mística-sin-dios, del erotismo. Si llamamos Dios a eso que es más u otro que el pensamiento, cabe decir que no lo podemos nombrar ni conocer de ninguna manera, entonces lo que queda es

un hueco in-significativo, una ausencia-de-todo. Seguramente que el santo se hubiese negado a sacar estas consecuencias implícitas en su segunda tesis.

En favor de Anselmo digamos que Gaunilo se equivoca cuando en sus ejemplos habla de *cosas* que yo puedo pensar y que no existen realmente, pues Anselmo habla del Absoluto (Dios), y entonces, efectivamente, no puede existir nada mayor y, efectivamente, *eso* (esto: el *hay*) existe. *Absoluto* es lo que no se funda en ninguna otra cosa. Por lo tanto (a) no se lo puede determinar y (b) existe, no como fruto de una demostración sino como el puro acto captándose como absoluto puro Acto.

San Anselmo plantea "por revelación" el gran problema, digamos, *místico*: *no lo máximo que se puede pensar* (mantiene el pensamiento en su extremo, en su no-más allá) *sino más de lo que se puede pensar* (lo otro, lo que supera por diferencia al pensamiento máximo), vale decir un *más que pensamiento*. Establece así un corte entre lo que se puede pensar y lo que está más allá del pensamiento. En cierta manera deja de lado el pensamiento en su extrema radicalidad y se interna por el "abismo" (Kant) que abre un hueco en la razón.

apuntes

Refiriéndose al problema del *sujeto*, Nietzsche hizo la siguiente afirmación: "En relación con la superstición de los lógicos nunca dejaré de subrayar un hecho que estos espíritus supersticiosos no reconocen voluntariamente, a saber: que un pensamiento se presenta cuando 'él' quiere y no cuando 'yo' quiero; de manera tal que se falsifica la realidad al decir que el sujeto 'yo' es la condición del 'predicado' pienso. Algo piensa, pero que precisamente ese algo sea el antiguo y famoso 'yo', es, para expresarnos con moderación, una simple hipótesis, una aserción, y en cualquier caso no una 'certeza inmediata'. En resumen, ese 'algo piensa' afirma demasiado; ese 'algo' contiene ya una interpretación del proceso y no pertenece al proceso mismo. En esta materia se piensa según la rutina gramatical: 'Pensar es una acción, toda acción supone un sujeto que la realiza, en consecuencia...'" [nada ni nadie piensa; lo más que puede decirse es: *hay pensamiento*. El *hay* es una poderosa fuerza de presencia digamos "ontológica": no se lo puede conocer, pero aceptando su incognoscibilidad, su falta de atributos y de nombre, el *hay* es la evidencia misma y más allá de sus diversas nominaciones conlleva el impreciso "algo" nietzscheano, ya se lo llame mundo, yo, espíritu o como se quiera].

Fichte, por su parte, afirmó: "Yo mismo no sé absolutamente nada y no soy nada. Existen imágenes; ellas son lo único que existe... imágenes que pasan flotando... imágenes sin significación y sin finalidad. Yo mismo soy una de esas imágenes; no, ni siquiera esto; sólo soy una imagen confusa de otras imágenes".

Spinoza, por el contrario, plantea como axioma que "el hombre piensa" (*Homo cogitat*) (*Ética*, II, *Axioma* II, p. 36): como si pudiera existir un hombre sin pensamiento que posteriormente pensara, sin

tener en cuenta que hombre y pensamiento son nombres distintos de lo mismo. Hombre: Pensamiento.

Frente al dolor supremo del hombre nada se puede hacer en un orden ontológico. Si pudiésemos definir al hombre, diríamos que es una mezcla de animales "feroces" que adquirieron conciencia produciendo un animal carnicero de una maldad hiperbólica. El mal es un hecho de conciencia, es decir humano. Es el mecanismo conciente, racional, de un animal implacablemente sometido a la satisfacción de sus deseos. El hombre es un animal capaz de hacer sufrir ilimitadamente, ya sea por placer o por odio, a causa de sus instintos. En algún momento ese animal con una incipiente conciencia, con un incipiente lenguaje, sea cual sea la forma mediante la cual éste haya surgido, "advirtió" que se iba a aniquilar a sí mismo por acción de su propia ferocidad y buscó la manera de sobrevivir a sus instintos. Así, sabiéndolo o sin saberlo, "inventó" (en realidad *es* ese invento) la *Ley*. De alguna manera ciertos poderosos animales "hombres" impusieron un orden, y para imponer un orden "tuvieron" (Nietzsche) que castigar, que torturar, que matar. "Dios" es una construcción humana que "funda" la ley y el castigo; vale decir que la conducta impuesta por la especie poderosa fue convalidada trascendentalmente por los decretos divinos. Un Dios hecho a imagen y semejanza del hombre, un soberano instaurador de la ley, un juez todopoderoso, violento hasta la exageración en el exceso, vengativo, celoso, y a la vez prometedor de felicidades eternas. Una construcción destinada a aterrorizar a los hombres, a convalidar lo dado y a fundarlo, a darles un sentido y una ética de obediencia, un "ser" y un "deber ser": una construcción que ordena amar y permite odiar, que es capaz de castigar o de premiar, y que al mismo tiempo es una incógnita vacía, un hueco trascendental en su relación con lo empírico.

La "ley de Dios" fue siempre la ley de los hombres, porque ese Dios legislador, que juzga y castiga, no existe. Fueron los hombres quienes convalidaron sus leyes inventando un *Dios*. Esto no significa que se trate de una astucia del hombre, vale decir que un grupo de hombres pensó crear y creó esa cosa invisible a la que llamaron "Dios" o "luz" o Dioniso o Adonais, etc. La astucia fue, digamos, de la especie huma-

na o, para ser más precisos, la especie humana *es* esa astucia pues sin ella no hubiese sobrevivido. Sea como sea la *ley-nómos-orden* que es la conciencia humana como tal, es al mismo tiempo la posibilidad de la existencia del hombre trascendiendo su propia ferocidad instintiva. Su consigna sería: Ley o Muerte. Pero esto es una dialéctica y no una positividad sin negación, sin contradicciones. La historia, en gran medida, es la historia de esas contradicciones que se desenvuelven en el zócalo trascendental abstracto de la Ley. El "hombre" es un animal salvaje con conciencia; esa conciencia es la forma de la necesidad de control de sí (estos no son momentos sucesivos sino que deben pensarse como instantáneos y solapados, como constituyentes de su "ser": conciencia y ley-orden son lo mismo). [No se trata de una definición, que es ontológicamente imposible, del "hombre" (de su encierro en una esencia como la de "animal racional") –podríamos decir que *llamamos* "hombre" a la manifestación del ser en cuanto lenguaje manifestado en lo abierto de sí como lenguaje– sino que se trata del intento de descripción fenomenológica de una "historia".] Para Heidegger el hombre "en su calidad de ser pensante está abierto al ser [...] *es* propiamente esa relación de correspondencia [con el ser], y no es sino eso" (Heidegger, *Questions I*, p. 265). Hay que señalar la diferencia entre co-pertenencia, que implica dualidad metafísica, y la mutua pertenencia en lo mismo o co-apropiación "más original", "esencia de la identidad del hombre y del ser"; no hay hombre sin ser, pero lo más enigmático es que no hay ser sin hombre (no es casual que Heidegger hable de la exigencia de un "salto" para superar la "actitud *representativa*" de la diferencia) (ver *Identidad y diferencia,* p. 270 y ss.). Como señala M. Haar: "El hombre no '*es*' *nada* más que el espacio libre para la presencia del ser"; "la esencia del hombre consiste en depender del ser, de corresponderle y pertenecerle como *lo propio*" (p. 104). El hombre diría que es lo que es y lo que no es: es y no es el *ser* así como el ser es y no es el hombre. La pertenencia (originaria) posibilita la co-apropiación. Sin el hombre, ¿a qué *presencia* podría venir o advenir el ser?, ¿qué del ser sin hombre? (se inicia el camino a lo *Ereignis* como Acontecimiento de co-apropiación del ser y el hombre). "Lo *Ereignis* es así el nombre anticipado de una

'identificación' posible entre el hombre y el ser más allá de la metafísica" (ídem, p. 108). El problema es que estamos *implicados* esencialmente en el *ser* y que el *ser* está implicado en el hombre: sin hombre el ser se nulifica en su hombreidad e incluso el propio ser se suprime en cuanto ser-hombre (aquí adquiere toda su pregnancia el *epékeina tês ousías* –más allá del ser o del bien– platónico). (Que el hombre sea necesario al ser puede entenderse como necesidad del ser no para ser sino para hombrear... Esto es lo que rechaza Haar afirmando que existe algo "propio del ser absolutamente distinto de lo propio del hombre"; pero si decimos que en esta unidad previa a la escisión el ser se reserva un propio –que no lo vincularía esencialmente y en totalidad al hombre, ¿cómo saberlo? Creo que a la acusación de antropomorfismo, con sus consecuencias, Heidegger apelaría a la *facticidad*: "el ser parece tener facultades, una estrategia, un comportamiento casi humano en relación con el hombre", "¿qué significa un deseo, un don, una necesidad en una potencia no-humana, no personal?" (p. 164), porque efectivamente el hombre-ser tiene esas cualidades fácticas. ¿Mística? Es posible llamar así al *salto* sobre la "historia del ser", pero entonces lo que se plantea en lo propiamente fáctico es el "nuevo comienzo", lo posterior al "salto". Pensamiento *sin el hombre* es la cuestión. El ser necesita al hombre para aparecer no como algo extraño, diferente, sino como el propio ser apareciendo. Mas ¿por qué "necesita"?, ¿acaso el ser puede tener "necesidad"? (en cuanto infinito el ser no puede tener necesidad pues ésta implica diferencia: en el Ser hay diferencias pero el Ser en cuanto absoluto no puede diferenciarse, ¿de qué se diferenciaría si no hay otro? Haar no ve que al saber el hombre del ser éste sabe de sí: somos el saber propio del Ser que se sabe en el hombre y así es que necesita al hombre para tal saber: Hegel: por eso la *Lógica* es el pensamiento de Dios antes de la creación del mundo. No hay ¿por qué? para el ser que se oculta. Es así. La pregunta es metafísica. Este es "el *enigma del ser*". En el salto se capta vivencialmente que "el ser es nuestra interioridad no individual". Haar invierte el apotegma psicoanalítico: *donde el yo era el ser debe advenir*. El salto.))

Sade aceptó lo demoníaco del hombre y enunció una ley de mal-

dad sin contrapeso; sostuvo que al ser la maldad asesina del hombre algo incuestionable se la debe asumir llevándola permanentemente a su extremo en provecho propio. El budismo se abstuvo de toda acción. Los estoicos aceptaron y desearon que las cosas sean como son; Jesús mandó que se amara como a sí mismo al prójimo e incluso a los enemigos. En cuanto "humanidad" los hombres buscaron escapar al dolor y a la muerte, quisieron sobrevivir a su propia carnicería. La modernidad construyó e impuso la juricidad laica: la ley con fundamento en el pueblo como soberano; y construyó como correlato el encierro: la cárcel, el hospicio, el manicomio. El propio animal carnicero, sin dejar de serlo, estableció el orden jurídico para asegurar, mediante un complejo sistema de normas, de prevenciones policiales y castigos, por una parte su sobrevivencia y por la otra el congelamiento interesado de la situación dada.

¿Cuál es la importancia de Sade? Ante todo el nombre "Sade" es el nombre de una potencia, no de un sujeto. Lo que Sade descubrió es que *todos podemos hacer todo*. Es el mismo descubrimiento que hizo Primo Levi en el campo de exterminio y también el que hizo H. Arendt cuando, a partir del juicio a Eichmann, sostuvo que no hay monstruos sino seres comunes que actúan monstruosamente. Se trata de un descubrimiento *espantoso* pues hace responsable del mal a la "especie humana" (Antelme). Con el mismo nombre la calificó Vasili Grossman en su novela *Vida y destino*. Pero... ¿cómo reducir ese *todos* inicial a un uno determinado?, ¿cómo y quién puede subsumir ese 'todos' en un *todo*?, ¿el llamado "hombre" es algo cerrado en una *esencia* o posee una hiancia indeterminada inacabable? Sade es el nombre de esa hiancia, de ese poder hacer todo (el *mal*) a partir de la libertad.

A esta potencia o facultad de poder hacer el mal Bataille la llamó "soberanía": la posibilidad de causar dolor, de torturar y asesinar, que nos constituye como seres humanos.

Pienso que después de reconocer la libertad, no como atributo sino como el ser de lo que llamamos hombre o como lo abierto de la manifestación del ser, uno puede oponerse al mal o, dicho de otra manera, uno puede oponerse soberanamente, en ejercicio de su libertad o de su

"soberanía", a que el otro ejerza sobre él una libertad que podríamos llamar maligna... No aceptar sino oponerse e impedir soberanamente el ejercicio de esa soberanía sádica que produce sufrimiento, dolor y muerte en función del placer o el goce del individuo llamado sádico.

En sus escritos sobre "la soberanía" (*Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 296 y ss.) Bataille, en un texto extremadamente denso, habla de "un error grosero" de Sade. Dice que éste no se da cuenta de que los otros no son *cosas* sino que son él mismo: "yo hablo y, por lo tanto, soy fuera de mí como en mí mismo", los seres no son "totalmente distintos de mí. El mundo no está, como Sade en su límite lo representa, compuesto de él y de cosas". No puede existir uno sin el otro, luego, si suprimo al otro me suprimo a mí mismo. Habría que ver si este es un error o si es, por el contrario, lo que piensa Sade. El héroe sadiano es una hipérbole del ser individual que en su deseo soberano nulifica precisamente toda otredad e incluso aspira a su propio aniquilamiento como forma de aniquilación absoluta. En este sentido sólo puede tener una pasión tanática hacia el otro considerándolo una *cosa*. No existe amor, ni amistad, ni cariño, ni ternura, ni fidelidad a nadie: el hijo mata a la madre y la madre mata al hijo, el padre procrea con la madre y con la hija, todo el ámbito de su escritura es de una sevicia extrema. Las muertes no son simples sino el resultado de complejos métodos de tortura que se aplican a las víctimas (y todos los seres humanos son víctimas potenciales, incluido el propio sujeto sádico). El héroe sádico es una personificación de Dios, de un "Dios" creador de los actos del hombre como ser universal: desde las guerras más cruentas hasta las pequeñas maldades, agregándole el terror natural de los cataclismos. En lo que el sádico se separa de Dios es en su deseo de autoaniquilamiento: es como si Dios deseara suicidarse. En realidad el héroe sadiano no reifica al otro, pues en tal caso no podría gozar con su sufrimiento (el otro no es una piedra sino un cuerpo que sufre, y el objetivo del sádico es hacer sufrir al otro sin límite, de una manera suprema o "divina"). El único objetivo es el sufrimiento potenciado del otro para gozar: *in extremis* en la apatía, vale decir, sin goce; hacerlo sufrir por hacerlo sufrir, sin

causa, más allá del goce o en un goce extra-humano, un siniestro goce sin goce. En este sentido la Revolución –dice Sade– permitirá "a cada ciudadano acceder al goce supremo matando y torturando"; cada ciudadano, al asesinar al Soberano, hereda su poder de asesinar, pero con una condición: el acto debe ser pasional y no realizado por el Estado (esto explicaría la oposición de Sade a la pena de muerte); el ciudadano que asesinó al rey está sometido a continuar necesariamente en el crimen o perecer en manos de un poder que ha asumido las prerrogativas soberanas del rey. El principio de la soberanía sadiana es la violación de toda prohibición. Aquí se asentaría el fracaso de la Revolución: haber suplantado la verdadera soberanía (personal) por una soberanía estatal. En lugar de un individuo sádico se trata finalmente de la humanidad como tal (en última instancia, el sujeto sádico real advino con la sociedad capitalista cuyos crímenes superan radicalmente a Sade).

Los hombres son soberanos en cuanto son libres, por eso todo acto libre dirigido intencionalmente a producir el mal *puede* ser impedido por otro acto libre. El evangélico amor al enemigo significa que uno comprende que todos somos inocentes y culpables a la vez o que podemos serlo en cuanto seres libres que pueden hacer una u otra cosa, el bien y el mal, y que en consecuencia hasta el peor de los hombres no es responsable de su propio ser monstruoso. El "deber" carece de fundamento trascendente; el "deber" puede ser el deseo hiperbólico de la *vida* manifestándose como potencia infundada, como un "porque así lo quiero". Impedir la producción del dolor intencional que llamamos "mal" es un acto en última instancia gratuito.

Llamo "terrible" a la común monstruosidad potencial del hombre. Kant sostiene que estamos absolutamente condicionados empíricamente. Por eso en lo empírico no podemos dejar de ser "inocentes" (Nietzsche) ya que existen infinidad de causas que motivan y condicionan nuestros actos. Nuestra responsabilidad es *trascendental*. Es como seres libres que podemos realizar actos "buenos" o "malos".

En este punto Kant y Sade se vinculan esencialmente pues ambos reconocen que el hombre es un ser *libre*, pero mientras Sade relata

apologéticamente el mal, Kant se opone a este. Sade lo convierte en principio: actúa libremente, haz lo que te produzca placer y reconoce en el otro el mismo derecho. Kant no puede convertirlo en principio porque implicaría la extinción de la humanidad. Los grandes personajes de Sade aceptan e incluso desean apasionadamente la extinción del género humano. Kant reconoce el mal en la realidad empírica, pero lo niega como deber-ser; reconoce el mal radical (todos podemos hacerlo), pero niega el mal diabólico o absoluto por cuanto su realización suprime al ser en cuanto ser humano.

Para Sade no hay Dios (el sucedáneo de Dios sería la Naturaleza, de allí su spinozismo), vale decir una trascendencia que impone leyes, mandamientos o principios que puedan someter la acción del hombre; éste puede actuar libremente hasta el extremo de querer o desear suprimir al hombre en una apoteosis de maldad. Kant, consecuente con los límites planteados en su primera *Crítica*, tampoco cree en Dios, pero, dice, hay que hacer "como si existiera". Pero este "como si" no es suficiente para darle un fundamento a la Ley. Mientras en Sade sólo hay libertad sin Ley, en Kant hay Ley. Al no haber Ley los personajes sadianos pueden actuar según su libre arbitrio; en Kant la Ley establece deberes, principios o mandamientos: no debes hacer tal o cual cosa. Si no hay Dios, ¿por qué no se debe hacer tal o cual cosa, por ejemplo robar, mentir o matar? Y si hay Dios, también puedo hacer tal o cual cosa en cuanto ser libre. ¿Es arbitrario el mandamiento kantiano? Pienso que no, que para Kant es la Vida misma la que se expresa como mandamiento, no un hipotético Dios abstracto, y que es esta Vida absoluta la que puede ser llamada "Dios". En este sentido los principios éticos son Dios mismo. Si no hay principios es la Vida la que puede desaparecer a causa de la acción libre del hombre. La Vida en su esencial perseverar en sí pone o se pone, como Ley: *no matarás* porque si el matar se absolutiza soberanamente la Vida desaparece junto con el hombre y el mundo.

Pero esta Ley es trascendental. En el orden empírico la comunidad de los hombres impone la ley-jurídica, sublima el primigenio ojo-por-ojo en Ley que el poder (del Estado) se encarga de efectivizar.

Mientras en el orden trascendental la Vida funda la Ley, en el orden empírico son los propios hombres los que establecen el "pacto" de la soberanía: frente al caos de la lucha de todos contra todos, los hombres acuerdan (en realidad *son* ese acuerdo; mientras el animal instintivamente no aniquila a su propia especie, el hombre, como producto de su libertad, de ese plus de instinto, puede suprimir al otro hombre) establecer normas que permiten su sobrevivencia. En cuanto al "poder" fue Hegel quien introdujo la muerte como decisoria: el ir hasta el fin de la vida, es decir hasta el riesgo real de la muerte y sobrellevarla en una lucha a muerte de las conciencias, funda el poder de decisión de la ley en el interior de la Ley. Pero teniendo en cuenta que siempre lo empírico implica necesariamente, para su posibilidad, lo trascendental. En lo trascendental no hay lucha a muerte, pero la lucha a muerte implica la soberana libertad trascendental. En resumen, las especies animales no se matan, mientras que la especie hombre puede matarse porque es libre y está más allá del principio instintivo de conservación. De allí la Ley trascendental y la ley jurídica como forma empírica de sobrevivencia.

dios en la filosofía de kant

En *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* de 1763 Kant critica la llamada "prueba ontológica" de san Anselmo y de Descartes, internándose, como dice, "en el abismo insondable de la metafísica". La demostración que critica, hundiéndose en ese "océano oscuro, sin orillas y sin faros" (p. 39), parte de la idea o del concepto de un ser "perfecto" y concluye en su existencia (si no existiera no sería perfecto pues le faltaría precisamente la existencia). Dos son los puntos esenciales del opúsculo de Kant: el primero es su crítica al argumento clásico, el segundo su propio argumento. En el primero critica (según afirma Heidegger en *Los principios fundamentales de la fenomenología*, ed. Trotta, p. 53 y ss.) "el auténtico nervio de la demostración y, así, desarma realmente la demostración por primera vez". Kant titula la parte inicial de su trabajo "De la existencia en cuanto tal" (ob. cit., p. 47 y ss.) y dice que la existencia "no es un predicado o determinación de ninguna cosa". Por supuesto que el término "existencia" es de uso común pero hay que diferenciarlo del término cuando se usa en sentido estricto, corriéndose "el riesgo de querer derivar la existencia de meros conceptos posibles, como se suele hacer cuando se quiere demostrar la existencia absolutamente necesaria" (digamos "Dios"), en este caso "la existencia no es tanto un predicado de la cosa misma sino más bien de la idea que se tiene de ella". La existencia no es un atributo o una *cosa* que pueda añadirse a un sujeto, sino una posición, es decir algo "puesto". Para Heidegger existencia es lo mismo que "ser" ("La tesis de Kant: el ser o la existencia no es un predicado real"), por consiguiente se muestra como una evidencia que la existencia o el ser no pueden usarse como atributos de Dios (Dios o el Absoluto no pueden tener, en cuanto tales, atributos, pues en tal caso el atributo determinaría y así excedería al sujeto del atributo; la existencia "añadiría algo" al sujeto, lo que es

absurdo si se trata de un Dios "absoluto"). Podemos preguntarnos ¿quién *pone* la existencia? El sujeto o el yo constituyente es quien pone la "existencia". Heidegger, para "ver más claramente" el punto en que Kant destruye la prueba ontológica, la desarrolla en forma silogística: 1) de acuerdo a su concepto, Dios es el ente más perfecto; 2) al concepto de ente más perfecto corresponde la existencia; 3) por lo tanto Dios existe. El problema no está ni en el punto 1 ni en el 3 (pues Kant acepta que Dios existe), lo que Kant ataca es el punto 2 al sostener que "la existencia no es un predicado real" o que "la existencia no pertenece en absoluto a la determinación de un concepto". Por esta razón Kant llama tautológica la prueba ontológica: si presupongo que existe x no agrego nada al decir que existe. El segundo punto a considerar es el de la prueba propiamente kantiana. Su demostración se basa en la idea de ser-*necesario*: "es absolutamente imposible que nada exista" (ob. cit., p. 57). Si pienso en la nada ésta "debería destruir todo lo pensable", no existiría posibilidad no únicamente de pensar sino de nada; pero *hay algo* ("cierta existencia efectiva") cuya supresión suprimiría toda posibilidad (de pensar, de algo, etcétera), "Por consiguiente existe algo de manera absolutamente necesaria" (digamos: *esto*). De allí que se llame "Dios al ser necesario" (necesario porque si no hubiera Dios no habría nada): "Se atribuye a Dios o al ser necesario, como predicados todas las realidades sin excepción" (ob. cit., p. 63); se trata de un ser "por cuyo ser son posibles las cosas... como a partir de un principio primero" (ob. cit., p. 66). El ser-necesario es único, simple, inmutable, eterno: "contiene la suprema realidad", "es un espíritu", "es un Dios". Porque existe algo-esto (tal o cual cosa o ente) es que "existe algo absolutamente necesario", porque si no fuese necesario no existiría, no existiría nada y, efectiva e indubitablemente hay *algo* (*hay algo* ¿pero por qué llamarlo "Dios"?). Kant se diferenciaría de san Anselmo y de Descartes pues no menciona la palabra *perfección*. "El argumento de la existencia de Dios que ofrecemos está construido únicamente sobre esto, que *algo es posible*" (yo subrayo); pero no se trata de la existencia de un ente o de un sujeto, un yo, sino de una existencia absoluta (un tal ente cual-

quiera no es necesario absolutamente, lo es sólo el absoluto o Dios). La existencia dice "algo", como afirma Heidegger. Dice precisamente que tal o cual cosa es o que es no-nada. Decir que el ser-existencia no es un predicado real no agrega *algo* a la cosa sino que la *pone* frente, la reconoce: dice que no es nada sino algo, no es un atributo sino un reconocimiento: allí *hay* (algo); Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Trotta, p. 84) interpreta que el ser no es un ente (por consiguiente *no se puede decir*).

En 1783-84, dos años después de la *Crítica de la razón pura,* Kant dictó sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. En esta obra Kant cerró el camino al conocimiento de lo suprasensible: las condiciones propias del conocimiento hacen imposible un conocimiento sin sus propias condiciones: las cosas en-sí (*noúmenon*) no pueden ser conocidas sin las formas del conocimiento que conoce. Tanto Kant como posteriormente Fichte, Schelling y Hegel, entre otros, se empeñarán en salvar este escollo insalvable puesto en el camino del conocimiento. La *Crítica* vuelve imposible la demostración racional de la existencia de Dios (salvo decir que lo existente *es* Dios, como dijo Schelling), e instaura la necesidad de encontrar otro camino. Por cierto que el "Canon" de la *Crítica de la razón pura* (Colihue, trad. M. Caimi) introdujo la distinción entre teología moral y teología especulativa, señalando la ventaja de la primera sobre la segunda, pues ella "conduce infaliblemente al concepto de un Ente originario, único, perfectísimo y racional, que la teología especulativa ni siquiera nos indica a partir de fundamentos objetivos y del que mucho menos puede convencernos" (A815). Se trata de sostener trascendentalmente la ley moral, pero esto sólo es posible "si una razón suprema que manda según leyes morales es puesta a la vez por fundamento, como causa de la naturaleza"; a esto lo llama "el ideal del bien supremo", y sólo él puede ser fundamento de un mundo moral; y en este punto agrega una condición decisiva: como el mundo sensible "no nos ofrece tal conexión" debemos *presuponer* "un mundo que para nosotros es futuro. Por consiguiente Dios y una vida futura son dos *presuposiciones*... inseparables del mandato que la razón pura nos impone" (yo

subrayo; A811-B839). El "Creador" es una suposición [hay una necesidad de "suponerlo"; pero la suposición, lo mismo que hacer "como si..." existiera, introducen una imposibilidad o una incerteza radical que tiene gran importancia y se prolonga hasta las últimas obras de Kant. "Dios y la vida futura son dos presuposiciones" (ídem). Kant afirma que "la convicción [la fe] no es certeza *lógica* sino certeza *moral*, y como descansa en fundamentos subjetivos [...] ni siquiera debo decir: es moralmente cierto que hay un Dios, etc., sino: *yo estoy* moralmente cierto, etc." (el subrayado de Kant *yo estoy* es significativo). De allí que haya podido decir en líneas anteriores: "Por cierto que nadie podrá afanarse de *saber* que existe un Dios y una vida futura; pues si alguien lo sabe, entonces él es precisamente el hombre que hace mucho que estoy buscando" (A829)].

En las *Lecciones* Kant pasa una revista sucinta a las pruebas de la existencia de Dios: ontoteológica, cosmológica, fisicoteológica. Sostiene que no hay más pruebas especulativas que estas tres (pues incluye "la antigua" –según la cual hay un primer motor que pone en movimiento las cosas que no hubieran podido comenzar a moverse por sí mismas– en la prueba cosmológica). En todo caso, para él, la auténtica "prueba" es la prueba moral (aquí ya se anuncia la tesis fundamental de la segunda *Crítica*): "Esta creencia –en Dios– la deduciremos a priori de principios morales" (ob. cit., p. 80); por lo que "echaremos abajo las falsas pretensiones de la razón humana de querer demostrar por sí misma, de manera apodícticamente cierta, la existencia de Dios"; no obstante este convencimiento, de que la razón especulativa no puede demostrar la existencia de Dios, el "teísta moral" está convencido de su existencia a partir de la moral como fundamento. (La "ley moral" aparece como subsumiendo todas las leyes. Digamos que es un orden trascendental sin el cual dejaría de haber hombres). Así como el reino de la naturaleza está "ligado todo en uno", el reino de la moralidad conformará con "todos los seres racionales un todo". Si se rechazara a Dios, se tendría que rechazar la ley que se funda en la naturaleza de su ser. Se pasa de lo especulativo a lo práctico: la Ley práctica es absolutamente necesaria. Esta es la *revelación* o el "salto" decisivo de Kant.

Al tratar la prueba ontoteológica se refiere al concepto de infinito diciendo que éste nunca determina una magnitud absoluta, no determina "qué grande es algo" porque si lo determinara incluso en una magnitud hiperbólica sería de inmediato negada por otra mayor [in-finito sólo dice que (algo) no-es-finito, y así abre de inmediato a lo imposible (de determinar, pensar, imaginar, decir...), y éste es el "abismo" kantiano. La "única ventaja" que obtengo de llamar infinito a un objeto es que "de ese modo aprendo a comprender mi incapacidad para poder expresar alguna vez su magnitud" (ob. cit., p. 87)]. Kant se refiere a Anselmo, quien, dice, "fue el primero que por meros conceptos quiso demostrar la necesidad de un Ser supremo partiendo del concepto de *ens realissimum*" y hace suya la segunda y gran afirmación anselmiana según la cual "la magnitud del entendimiento divino es mayor que todo lo que puedo yo pensar del entendimiento". Dios es "totalidad íntegra de la realidad" o "magnitud absoluta". Dios como realidad suprema es una idea "independiente de toda experiencia", todo lo que le atribuyamos "son sólo conceptos trascendentales [...] son sólo predicados *in abstracto* que el deísta atribuye a Dios"; pero este Dios "no nos serviría de nada; sería sí una cosa, pero aparte, completamente aislada, y sin ninguna relación con nosotros". Este "Dios" es un punto de partida, salvo si los conceptos ontológicos que se le aplica son "materiales" tomados de conocimientos empíricos... pero con "precaución", para no atribuir a Dios predicados válidos sólo para los sentidos, [para] todo lo proveniente de los sentidos (es lo que llama *via negationis*). A la positividad de la atribución la llama *via eminentiae*, lo que podríamos llamar vía hiperbólica: vale decir atribuciones "en grado máximo, en sentido infinito", claro, sobre la base previa del despeje de lo sensible-fenoménico: atribuirle fuerza o poder, pero infinito, entendimiento, pero infinito. Pero sin desconocer que por más que agrandemos el entendimiento nunca podríamos captar el entendimiento divino pues sería sólo una facultad humana aumentada hasta un punto en que "no puede ser comprendida por nosotros" (este argumento es el de Descartes: Dios como infinito "incomprensible"). Queda, por último, la "magnífica

vía de la analogía"; ante todo de la causalidad: así como en el mundo "una cosa es vista como consecuencia de otra, que es el fundamento de aquella, vemos el mundo entero como consecuencia de su fundamento, de Dios". Este es el argumento por analogía: si todo tiene una causa el mundo debe tener una causa, y ésta es Dios, pero entonces, para ser consecuentes, Dios también debería tener una causa, mas como no puede haber una causa externa a Dios se inventa la idea de que Dios es causa de sí mismo o *causa sui*: "culminación de la metafísica" dirá Heidegger. A su vez el argumento ontológico "demuestra la existencia de Dios por conceptos puros" (ob. cit., p. 91), con lo que no demuestra la realidad de ese ser perfecto o Dios. Pero al ser un concepto puro, sin el aval de la experiencia, tanto el ateo como el creyente pueden probar ya sea la existencia o la inexistencia de tal ser; así tanto uno como el otro deberán probar la posibilidad de la existencia o de la inexistencia de Dios. Debemos probar –dice– que un *ens realissimum* no se contradice a sí mismo. Leibniz demostró que tal ente es posible porque su concepto no es contradictorio, pero no demostró la existencia real de tal posibilidad dada en el concepto o en la idea. Esta demostración "sobrepasa la intelección posible de toda razón humana". Pero al mismo tiempo "es imposible probar que Dios es imposible"; tanto para una cosa como para la otra habría que probar algo que escapa al conocimiento empírico y se clausura en el concepto. Frente al ateo dogmático y al ateo escéptico que duda no sólo de la posibilidad sino de la realidad de Dios, el argumento que enuncia Kant apunta a su segunda *Crítica*: "Nos sentimos convencidos en lo más hondo, por razones prácticas, de que tiene que haber un Dios. Tenemos que admitir un Dios y creer en él, sin que le esté permitido a la razón atreverse a admitir a priori su posibilidad y su existencia". Luego expone su crítica a la prueba ontológica a partir del hecho de que la existencia o el ser no son "predicados reales" ya que no añaden nada a la cosa en cuestión: "La palabrita 'es' no es un predicado más sino sólo lo que pone al predicado en relación con el sujeto". Respecto a la prueba cosmológica o prueba de la contingencia del mundo, la enuncia así: "si existe algo, entonces tiene que

existir un Ser absolutamente necesario. Ahora bien, al menos existo yo mismo" etcétera. Una serie de efectos "sin una causa primera" es algo absurdo [pero el hecho de que sea absurdo no es un argumento en contra, ya san Pablo había dicho "creo porque es absurdo"]. Si todo es contingente, vale decir que podría no existir, debe haber algo no contingente que sea causa o que haga existir eso que podría no existir o que existe no necesariamente: tiene que existir "un Ser absolutamente necesario". Esta prueba adolece de un grave defecto pues "comienza con una experiencia" (el yo existo y el mundo existe) y no es "conducida enteramente a priori". Por último un ser necesario es un *ens realissimum*... De nuevo Kant desarrolla su idea respecto a la imposibilidad de pasar de la necesidad absoluta de una cosa (mero concepto) a su realidad. Toda la conceptualización cae si digo "Dios no existe". Por eso la idea de que necesitamos una necesidad absoluta "como fundamento último de todas las cosas, es el verdadero abismo para la razón humana" (ob. cit., p. 97) [el abismo es la falta o la posibilidad de la falta de un fundamento último del mundo, del hombre y de Dios, ya que incluso éste se diría a sí mismo "¿cuál es mi origen?", y de esta manera la necesidad absoluta "será por toda la eternidad un problema irresoluble para el entendimiento humano"].

La "prueba" kantiana es en última instancia la de lo *necesario* como fundamento de lo contingente. Sin ese ser-necesario "que contiene en sí todas las realidades" no sabríamos "de dónde vienen tanto lo real como lo negativo"; si suprimimos semejante ser "es suprimido al mismo tiempo el substrato de la posibilidad de todas las cosas". Pero, claro, tampoco esto es apodícticamente cierto "pues no se puede demostrar la necesidad objetiva de un Ser originario tal, sino sólo la necesidad subjetiva de admitirlo". ¡El iluminismo kantiano!: el orden, la belleza, la armonía y la unidad "no pueden ser contingentes" y reclaman un Ser necesario-Dios... Sin considerar que así se deja de lado el desorden, el caos, la fealdad, la maldad, la lucha, lo múltiple, lo contradictorio... los que también deberían "inherir" en el Ser necesario. Todo deriva de Dios pues éste "contiene en sí el fundamento de todas las cosas posibles" (ob. cit., p. 99), luego estamos "justifica-

dos al admitir y presuponer" un ser originario y realísimo como una "hipótesis trascendental [a priori] necesaria" [¿presuposición o hipótesis necesaria?]. De esa "cosa" no puede demostrarse –insiste– ni la necesidad ni la objetividad pues la razón no puede ir más allá de la experiencia posible so pena de ser "engullida... por torbellinos y tifones que la arrastrarán a un abismo sin fondo". Se refiere a Spinoza: si entre los predicados del *ens realissimum* está el de ser *extramundanum* o sea que Dios está fuera del mundo, "Esto se opone al spinozismo, pues Spinoza creía que Dios y el mundo son una única substancia", "una misma cosa", y esta aseveración es fruto de una "defectuosa definición de substancia", una definición arbitraria que llevó a "groseras contradicciones" al "bondadoso Spinoza", ya que la definición de substancia es, digamos, una afirmación gratuita, no fundada. Kant, por el contrario, afirma: "si soy una substancia o bien tengo que ser Dios" o "Dios es una substancia distinta de mí" y del mundo. En resumen: "La manera más fácil de eliminar todo antropomorfismo es que nuestra razón renuncie de buen grado al conocimiento de la naturaleza de Dios y de sus propiedades [...] y que se resigne a no atreverse jamás a ir más allá de sus límites, sino que, antes bien, se contente con no conocer de Él, que permanecerá como objeto de una indagación eterna, incluso para la razón más sagaz, más que aquello de lo que tengamos necesidad con respecto a nosotros mismos".

El salto a la "teología moral" es un preanuncio de la *Crítica de la razón práctica*. El concepto de un Dios "indeterminado" o ideal, "no me sirve de nada"; el verdadero concepto de Dios es "moral y necesario en sentido práctico": los "deberes" son el fundamento de un ser libre-racional supremo o Dios (al respecto ver *in extenso* de E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, p. 310 y ss.). Pero este Dios cuyas cualidades eminentes son la santidad, la justicia, la bondad, etcétera, ha sido criticado precisamente por la "razón". Sin un Dios, los deberes morales carecerían de efectividad, tan es así que Hume pudo sostener que "la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones". Nos encontramos con un Dios bueno, justo, sabio, etcétera, que hace un mundo donde reina el mal. Dice Kant: ¿por qué Dios me creó a mí, por qué "no dejó

un hueco" en la "gran cadena de las cosas naturales", por qué no hizo al hombre un ángel... etcétera? Incluso Dios permite la fe pero no el saber de Dios, no hay un saber de Dios, no debemos "saber sino creer que Dios existe", pues si supiéramos apodícticamente que Dios existe desaparecería la moral, desaparecería la libertad en cuanto fundamento de la moral, el hombre actuaría maquínicamente. La idea de la libertad es el perno en el que gira la concepción de Kant luego de su "revolución copernicana", pero... "ni la razón especulativa está en condiciones de comprender, ni la experiencia de probar, cómo pueda una criatura en general ser libre, pero nuestro interés práctico exige que *presupongamos* (yo subrayo) que podríamos actuar según la idea de libertad [...] Es verdad que esta Idea de libertad es tal que pertenece al mundo inteligible, del que no conocemos nada, excepto que existe" (ob. cit., p. 150). "Teología racional", la constante temática kantiana, es un auténtico oxímoron: no hay conocimiento, no hay saber, no hay experiencia de Dios, y sin embargo, aunque es una Idea que "supera toda razón", el hombre tiene una absoluta necesidad práctica de ella. "Misterio impenetrable" que asediará a Kant hasta el fin de su vida y de su pensamiento (expresado en esa suma de anotaciones más o menos sueltas y azarosas que se llamó *Opus postumum*). Esto fue dicho por Kant en sus cursos y recogido por sus alumnos. Años antes lo había escrito y desarrollado in extenso en la *Crítica de la razón pura*. Es en el "cuarto paralogismo" del libro segundo de la "Dialéctica trascendental", donde Kant va a sostener la imposibilidad de conocer objetos trascendentales externos e internos; este objeto no es "ni materia ni un ente pensante en sí mismo" sino "un fundamento, desconocido para nosotros, de los fenómenos" [A380]. La palabra "desconocido" y "presupuesto" son constantes en este texto: "El objeto de la conciencia, desconocido para nosotros"; del "yo" dice que "no es ni intuición ni concepto de objeto alguno, sino la mera forma de la conciencia"; "los fenómenos externos se atribuyen a un objeto trascendental que es la causa de esa especie de representaciones, [objeto] que, empero, no conocemos y del que jamás llegaremos a tener concepto alguno" [A393]. En A378 dice que "el objeto

trascendental que sirve de fundamento de los fenómenos externos e igualmente aquello que sirve de fundamento de la intuición interna, [A380] no es ni materia, ni un ente pensante en sí mismo, sino un fundamento, desconocido para nosotros, de los fenómenos..." (ob. cit., p. 446). No existe fundamento alguno para sostener que se conoce lo trascendental, el "océano sin orillas" como lo llama. Al discutir las antinomias Kant hace una observación singular que atribuye al empirismo, dice que si no hay un "ente primordial diferente del mundo; si el mundo no tiene comienzo y por tanto tampoco tiene un Creador [...] entonces las ideas y los principios morales pierden toda validez y caen juntamente con las ideas trascendentales que eran su soporte teórico" [A468] [B496], pero que en su posterior segunda *Crítica* adquirirá una gran importancia pues será la moral precisamente la que sostendrá la necesidad de ese soporte trascendental. En realidad habría que detenerse en toda la "Dialéctica trascendental", particularmente, en el análisis de las "antinomias" (p. 504 y ss.; en adelante las citas que llevan sólo el número de la página remiten a la edición Losada) y en el Apéndice: "Del uso regulativo de las ideas de la razón pura" (p. 684 y ss). [De este capítulo señalamos lo siguiente: la función de la "razón" es de unidad y de homogeneización bajo conceptos; se trata de un "esquema" "al que no se le otorga directamente objeto alguno". Se trata de tres ideas "trascendentales": psicológica (el "yo"), cosmológica (el "mundo") y teológica ("Dios"); ideas que no se refieren "a ningún objeto que les corresponda" sino que son ideas "regulativas" "de la unidad sistemática de lo múltiple del conocimiento empírico". Frente a una diversidad caótica la razón "regula" u ordena el mundo psicológico bajo la idea de "yo" (no existe un "yo" pues "yo" es una idea ordenadora, reguladora o creadora –"puesta"– de unidad; el "yo" vendría a ser una suerte de equivalente general del infinito mundo psíquico; sin ese orden sería imposible una vida humana); lo mismo ocurre con la idea de "mundo" (no hay algo como "mundo" en el sentido de un objeto-mundo, sino que mundo es la idea o el nombre de la totalidad de lo que aparece); y "dios" sería "la idea de algo en lo cual toda realidad empírica funda su unidad supre-

ma y necesaria" (p. 712), pero teniendo en cuenta que "si supongo un ente divino, no tengo, ciertamente, ni el más mínimo concepto ni de la posibilidad interna de su suma perfección, ni de la necesidad de su existencia". Cae así la realidad material del yo, del mundo, de Dios y, al mismo tiempo, de sustancia, causalidad, etcétera, que pasan a ser "vacíos nombres de conceptos, sin contenido alguno" (p. 715; A679). Incluso la razón es un "mero algo" del que no tenemos ninguna idea de lo que sea "en sí". Kant insiste permanentemente en esta irrealidad de las ideas y de la propia "razón". Respecto a "Dios" es contundente: "No tenemos ni el más mínimo fundamento para suponer de manera absoluta el objeto de esa idea". Kant dice que si se pregunta "si hay algo diferente del mundo" que le sirva de fundamento, etcétera, "la respuesta es: sin duda"; pero si se pregunta si ese ente es una sustancia, si tiene realidad y si es necesario, la respuesta es: "que esa pregunta no tiene ningún significado" (A696). "Presupuesto", "ente en idea", "desconocido", son algunas de las expresiones con las que Kant se refiere a la imposibilidad de un real, de un en-sí de las ideas. Más allá de los "límites" de la razón, "no hay, para nosotros, nada más que espacio vacío"].

En el "Canon de la razón pura" de la *Crítica de la razón pura* (p. 812 y ss.) Kant llega al punto extremo de la razón, a su límite. La razón no puede rendir cuentas del yo, ni del mundo ni de Dios. De ese límite tratará de salir la constelación de filósofos pertenecientes a lo que se llama el idealismo alemán, pero es ante todo el propio Kant quien lo hará en un proceso insistente que desde el "Canon" se extenderá, pasando por la segunda *Crítica* hasta el *Opus postumum*. En el "Canon" Kant plantea la necesidad de pasar de la razón pura a la razón pura práctica. Comienza diciendo que "una propensión de su naturaleza arrastra a la razón a ir más allá del uso en la experiencia" (p. 814 y ss.). Este es un punto esencial: la idea de "propensión" ¿introduce un elemento psicológico u ontológico? Si fuera ontológico habría que hablar de esencia y no de propensión, término que es ambiguo pues mienta una inclinación posible. La "especulación de la razón" se dirige a tres "objetos", los cuales son "la libertad de la voluntad,

la inmortalidad del alma y la existencia de Dios"; pero de inmediato reconoce que estas proposiciones son siempre trascendentes para la razón. No obstante ser "ociosas", innecesarias, para nuestro saber, su propia insistencia o "empeño", dice Kant, "debe" [pero ¿por qué de nuevo la mera posibilidad? La palabra "debe" implica que puede no ser así...] referirse "sólo a la práctica". Esta última palabra señala ya hacia el asunto que será determinante de su nuevo giro filosófico: en el límite al que llegó la razón pura se produce un abandono o un salto hacia su antítesis, vale decir hacia la práctica, hacia el mundo-de-la-práctica. La razón tiene dos objetos: la naturaleza y la libertad o la ley de la naturaleza y la ley moral. A la moralidad no se la puede considerar un mero apéndice o una suerte de recurso que completaría en cierto modo arbitrariamente a la naturaleza sino que es una plenitud que producirá un nuevo giro copernicano en el pensamiento de Kant, un giro, digamos, para toda su vida intelectual. En el "abismo" de la razón emerge como nueva realidad la *razón práctica* o el mundo-de-la-libertad. En la arquitectónica de la razón, en la que el todo está "organizado y no amontonado" (A834), el principio central es el de la unidad: la razón "ordena" el amontonamiento caótico en una unidad mediante las ideas "regulativas" u ordenadoras: al amontonamiento psicológico lo ordena bajo la idea de un *yo*, al amontonamiento de la naturaleza bajo la idea de *mundo*, y al amontonamiento del todo bajo la *idea* de "Dios". Pero no hay ninguna realidad que le dé un estatuto ontológico al yo, al mundo y a dios, que son como tales "ideas" que ponen o realizan –regulan- un mundo caótico dándole unidad u orden. Pero esta concepción nos priva de un algo "yo", "mundo" y "dios", y así volvemos nuevamente al "abismo" sin yo, sin mundo, sin dios; pues estas son, dice, "meras ideas" y no realidades empíricas. Necesitamos a dios para "el orden del mundo" (repito: al yo para el orden espiritual y al mundo para el orden de la naturaleza) pero esto no nos da ningún conocimiento "de aquello que sobrepasa por completo todo nuestro conocimiento" y así carece de cualquier "uso admisible con respeto a objetos de la experiencia". Su uso y su razonabilidad están en el "empeño" con que se las aplica, están en su

necesidad "práctica". ¿Pero este salto a la práctica está fundado en razón o pertenece a un orden distinto, intuitivo, emotivo o místico? (¿Kant, de alguna manera, abriría aquí la posibilidad de la "intuición intelectual" idealista o se trataría de una inédita otra posibilidad "racional"?). En el conjunto del "Canon" adquieren preponderancia los enunciados hipotéticos. Dice: "si" la voluntad es libre, "si" hay un dios y un mundo futuro, ¿qué hay que hacer?, es decir, ¿cómo debemos vivir?, ¿cómo debe ser nuestra vida práctica? Pero tal práctica está suspendida de una hipótesis (del *si* se da tal cosa...), de un vacío y no de un fundamento. [Una nota posterior agregada por Kant dice que los conceptos prácticos se dirigen al placer o al displacer o al "objeto de nuestro sentimiento", es decir, "fuera de toda la facultad cognoscitiva", y por lo tanto pertenecen a la filosofía práctica, separándose así de la filosofía trascendental "que se ocupa solamente de conocimientos puros a priori". En *Le différend* (p. 180) Lyotard se refiere a este tema diciendo que según Kant "un 'abismo' separa toda frase descriptiva, incluso el metalenguaje crítico de la deducción, de la frase prescriptiva", pero entonces, cabe la pregunta, si este abismo es infranqueable, ¿"la moral kantiana se vuelve una abstracción"?].

Tanto el interés especulativo como el práctico de la razón "se reúnen" en las siguientes preguntas: "¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?". La primera pregunta es especulativa y a las otras dos "nunca podrá" responderse. Es importante señalar aquí que todo *esperar* "se dirige a la felicidad", y es esencial respecto "a lo práctico y a la ley moral", así como el conocimiento teórico se vincula con el saber y la ley de la naturaleza, mientras uno dice que algo es porque algo debe acontecer, el otro dice que "algo es porque algo acontece" (primera *Crítica,* A806, B834, p. 821). [Estas afirmaciones son decisivas no sólo como demarcación de los órdenes especulativo y práctico, sino por cuanto vinculan ser y acontecer de una manera esencial, y tal vez podríamos decir –con un matiz heideggeriano– que el ser y el acontecer se co-pertenecen: el acontecer es del ser y el ser es lo que acontece]. "Supongo que hay leyes morales puras" [¿por qué no dice que hay sino que supone que hay?, ¿alguien puede "su-

poner" que no hay tales leyes?] que determinan necesariamente el "hacer" sin tener en cuenta móviles empíricos... Más adelante repite que a estas leyes puede "presuponerlas"; habla de preceptos morales que "podrían encontrarse en la historia de la humanidad, pues como la razón manda que las acciones morales ocurran ellas deben poder acontecer" [si no pudieran acontecer sería absurdo mandar que acontezcan...; de nuevo Lyotard: "Tú debes implica un destinatario que sin duda es un misterio, es 'incomprensible', 'impenetrable'", pues implica la libertad]. La razón especulativa puede mandar, puede ser causa de acciones, respecto a la libertad, pero no puede hacerlo respecto a la naturaleza, "puede producir acciones libres pero no leyes de la naturaleza", de allí que los principios de la razón pura en su uso práctico tengan "realidad objetiva". Respecto a dios: la razón "se ve obligada a suponerlo" pues en caso contrario las leyes morales serían "fantasías vacías" (A811). Tenemos pues que "presuponer" una "voluntad suprema", una "razón suprema" o hacer "como si" existiera, porque en caso contrario caería el fundamento de la moralidad. Pero la "suposición" no implica realidad: "Por consiguiente, Dios y una vida futura son dos presuposiciones". La alternativa es crucial: o presuponemos un dios o caemos en puras fantasías (pero ¿la presuposición no es también una fantasía?) [Kant no puede reconocer lo otro-que-dios o, podríamos decir también lo otro-que-moral (¿un nuevo y distinto "trascendental"?)]. En conclusión: las leyes morales no son obligatorias "porque son mandamientos de Dios, sino que las consideramos como mandamientos divinos porque estamos internamente obligados a ellas" (A819) [lo primero nos conduciría al utilitarismo: actuamos "bien" por o para tal o cual cosa y no por el bien mismo; lo segundo es más complicado: al sentirnos obligados por la ley moral inmanente debemos presuponer que tienen su origen en un ser supremo-legislador... ¡de nuevo un presupuesto!].

En las páginas finales de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* afirma que la asidua pregunta de la razón "queda constantemente aplazada" viéndose obligada a admitir lo "incondicional necesario" "sin medio alguno para hacérselo concebible" (p. 66).

[Tampoco la libertad es concebible]. En la *Crítica de la razón práctica* (ed. Porrúa) Kant sostiene que existe un *noúmeno* cognoscible, vale decir que abandona los límites de la razón-pura y penetra en esa única cosa-en-sí a la que el hombre tiene acceso y que es el hombre mismo. Se trata de "buscar en el uso moral de la razón y fundar sobre él los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad, para cuya posibilidad no encuentra aquella especulación garantías suficientes" (p. 92). El hombre es a la vez suprasensible o *noúmeno* y sensible o fenómeno. En la "nota 3" Kant aclara o al menos plantea el problema: dice que "la unión de la causalidad, como libertad, con la causalidad como mecanismo natural, afirmándose aquélla por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como ser en sí mismo con relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda, en el primer caso en la conciencia pura y en el segundo caso en la conciencia empírica. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma". La Ley moral es "pura", esto quiere decir que "no toma nada de la experiencia" o de algo exterior (incluso de un Dios). El hombre como *noúmeno* y la ley moral como hecho puro que nos da a conocer algo que la razón "no alcanza a explicar", precisamente que haya una "ley": la ley moral que es la ley "fundamental de una naturaleza suprasensible". Esta ley no se puede demostrar, es "un hecho de la razón": "Así pues la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica [...] no puede tampoco ser confirmada por la experiencia [...] sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma", digamos, como un hecho irrecusable que pone en juego esencialmente a la libertad y funda "la posibilidad de una naturaleza suprasensible". Pero la Ley implica necesariamente la libertad: si la Ley dice "Obra de modo tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal" (ley fundamental de la razón pura práctica), es porque se puede obrar de una o de otra manera, se puede elegir, se es *libre*. Este concepto es "indispensable" y a la vez "incomprensible" pues el hombre, en el orden empírico, está

completamente determinado por la necesidad; la libertad así "ha de ser pensada con independencia de todo lo empírico y por tanto de la naturaleza en general" (ídem, p. 158), pues, de no ser este el caso, el sujeto se convierte en una "máquina": "*Automaton materiale*"; un mecanismo, dice Kant, al cual "una vez que se le ha dado cuerda lleva a cabo su movimiento por sí mismo" y, en consecuencia (y esto es fundamental), no es pasible de imputación según la ley (la racionalidad del castigo exige necesariamente el libre arbitrio o lo que llama libertad-*noúmenon* o trascendental-absoluta). De la absoluta espontaneidad de la libertad no puede darse explicación (ídem, p. 160). Pero –dice Kant– queda una "dificultad", y esta dificultad es Dios, como "ser de todos los seres", como causa "de la existencia de la sustancia", etcétera, por cuanto el hombre corre peligro de ser "una marioneta o un autómata de Vaucanson, construido y puesto en marcha por el Supremo Maestro". Kant sitúa su posición entre los "maestros dogmáticos de la metafísica" (que consideran a los hombres como "efectos de una causa suprema y, sin embargo, al mismo tiempo, como no pertenecientes a ella y a su acción, sino por sí como sustancias") y el spinozismo que, "con mucho más rigor [...] y aparte de lo absurdo de su idea fundamental", considera que los seres humanos "no son sustancias sino sólo accidentes a él inherentes" (ídem, p. 161) y por lo tanto sus acciones son "Sus" acciones. La salida kantiana consiste en distinguir el mundo fenoménico y el *nouménico*; Dios no es un creador de fenómenos ni es la "causa de las acciones en el mundo sensible, es decir de las acciones como fenómenos, aun cuando es causa de la existencia de los seres agentes (como *noúmenos*)". La distinción de su primera *Crítica* entre fenómenos y *noúmenos* le permite a Kant estructurar su solución en el campo de lo suprasensible mediante el concepto de libertad *noúmenica*. Si el hombre fuese un fenómeno entre fenómenos no existiría ni libertad ni responsabilidad posible. Kant reconoce la dificultad de su solución y de su exposición. [El problema se debe a que el hombre, mediante la libertad, se separa de Dios, y esta separación no puede dejar de herir a Dios en su absoluto: si el hombre es distinto a Dios, ya sea que Dios haya hecho un vacío

en sí de acuerdo al mito de la cábala luriana o que Dios sea el Padre del mito trinitario, Dios pierde su estatuto de ser Absoluto]. Kant ha encontrado el camino para, como él dice, "salir del orden sensible" y para tener conocimiento "de un orden suprasensible" (ídem, p. 164).

Detengámonos entonces en Dios, en la consideración de su existencia "como postulado de la razón pura práctica" (Libro segundo, V). La ley moral implica la "posibilidad" de la felicidad, y ésta "la presuposición de la existencia de una causa adecuada a este efecto, esto es, a postular la existencia de Dios"; el razonamiento sigue hasta concluir sosteniendo la posibilidad del "supremo bien" como correlato de una "causa superior de la naturaleza" que es "presupuesta para el supremo bien", a la que llama Dios. "Por consiguiente –agrega– el postulado de la posibilidad del bien supremo derivado [...] es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien supremo originario, esto es, de la existencia de Dios" (ídem, p. 178), pero esto es otra *presuposición*, la presuposición de una "suprema inteligencia" que se enlaza con la conciencia de nuestro deber. Esta presuposición es una hipótesis como fundamento de una explicación, pero es fe "y fe racional pura" referida a la ley moral. Los postulados son: la inmortalidad (necesaria para la realización de la felicidad en la eternidad), la libertad y la existencia de Dios como "presuposición del supremo bien". Con la ley moral, que implica necesariamente la libertad, el hombre entra en el orden trascendental, en esa "sabiduría impenetrable por la que nosotros existimos" y que es digna de veneración. Orden o mundo "infinito" que, en tanto que tal, desconstruye el orden metafísico e inaugura la posibilidad de lo que podríamos llamar un "nuevo mundo": el mundo trascendental [que "descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible", un mundo regido por "esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito" (ídem, p. 201)]. El "es moralmente necesario admitir la existencia de Dios" no es una confesión de impotencia sino un cambio poderoso de registro o de órdenes: el orden sensible o del fenómeno, y el orden suprasensible o del *noúmeno*, el orden de la determinación y la necesidad y el

orden de la libertad, el orden de la naturaleza y el orden de Dios. No obstante debemos reconocer la subsistencia de una vacilación en el pensamiento de Kant respecto a la causa de la Ley y, en consecuencia, respecto a la existencia indubitable de Dios. Siempre se habla de un debe o de un presupuesto o de un *como si*: hay que hacer "como si" Dios existiera. Este "como si" sin embargo puede estar dirigido a los ateos, incrédulos, escépticos, sin que sea una vacilación ontológica: el razonamiento de Kant puede ser interpretado de otra manera. Kant dice: Dios existe necesariamente, pero si alguien lo niega y aunque lo niegue debe hacer "como si" existiera para sostener el mundo moral. Como bien dice Martínez Marzoa en su libro *Releer a Kant*: "Se puede legítimamente creer en Dios y en la inmortalidad sólo cuando creer en esas cosas es lo mismo que no creer en nada" (p. 140).

En el "Apéndice" de la *Crítica del juicio* (ed. Losada) Kant culmina su análisis de la "facultad de juzgar teleológica" tratando el tema de *Dios* a partir de la idea de "fin final"; sostiene que el hecho de conocer el mundo "no le confiere valor alguno" (p. 294) y que es preciso "*suponerle* un fin final con respecto al cual tenga valor la misma contemplación del mundo" (yo subrayo para destacar que la primera *Crítica* sigue imponiendo sus límites al conocimiento: la "suposición" pertenece más al orden de la fe que del conocimiento racional). El valor del hombre como ser que "apetece" depende de sí mismo, de "lo que hace, en cómo y según qué principios obre", no en tanto ser natural sino "en la libertad de su facultad de apetecer" y es por esto que "una voluntad buena es lo único gracias a lo cual su existencia puede tener un valor absoluto" y un fin final la existencia del mundo. El fin-final (propio del hombre en cuanto ser moral) nos hace *"suponer* una causa moral del mundo (un autor del mundo) para proponernos un fin último de conformidad con la ley moral" (p. 302, yo subrayo), y si admitimos esto "será necesario admitir... que hay un Dios". Para al menos plantearse la posibilidad del fin final que prescribe la moral hay que "suponer la existencia de un autor moral del mundo, es decir, de Dios". [Kant escinde el hombre (con ley moral que apunta a un fin final o Dios) y los demás seres de la naturaleza, con ley pero

sin ley-moral teleológica dirigida a la felicidad de un fin último. Ahora bien, ¿y si se tratase de una mera hipótesis kantiana destinada a formalizar una *creencia*? Si no hay demostración posible entonces el hecho empírico desnudo, la *fe*, no basta para fundar una realidad. ¿Qué dice Kant?: "Pero fin final es un concepto de nuestra razón práctica y no puede deducirse de *ningún dato de la experiencia*..." (yo subrayo). ¿Entonces? "Tenemos, por lo tanto, un fundamento moral para *imaginar* que un mundo es también fin final de la creación" (yo subrayo). Kant utiliza su dialéctica para tratar de salir del callejón sin salida constituido por la oposición entre razón y fe. Incluso el término de la crítica del juicio es un reconocimiento de este límite. (Será Husserl quien retome y plantee positivamente el concepto de un *télos* absoluto como fundamento suprasensible de la idea de Dios, y debemos reconocer que de alguna manera se trata de un retorno a la "intuición intelectual" del idealismo)]. En la "Nota" del apartado 76, Kant resume sus ideas; así, en la p. 316, sostiene que "se ve claro, por la exigencia incesante de la razón de admitir un *algo* [yo subrayo] (el fundamento primero) como incondicionadamente y necesariamente existente [...] y para cuya idea no tiene nuestra razón concepto alguno, es decir, no puede encontrar la manera cómo deba representarse una *cosa* semejante y su modo de existir [...] De aquí que el concepto de un ser absolutamente necesario sea, sí, una idea indispensable de la razón, pero un concepto problemático, inasequible para el entendimiento humano".

Con el *Opus postumum* (ed. Anthropos; en adelante *O. P.*) entramos de lleno en el "fárrago" kantiano, en su última vacilación de la razón respecto a Dios. Digo "de la razón" porque su realidad ha pasado a depender del orden moral: "Dios es una mera idea racional, pero de máxima realidad práctica, interna y externa", de allí, en consecuencia, que Dios no pueda pensarse como una "sustancia fuera de mí, sino como el supremo Principio moral en mí"; o: "No es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí" (p. 702). La moral adquiere así una jerarquía suprema, pues allí donde la razón debe reconocer su imposibilidad o su límite, la moral se

levanta mostrando la exigencia necesaria de Dios como fundamento de los postulados éticos. "La proposición 'hay un Dios' no dice más que: hay en la razón humana, que se determina moralmente a sí misma, un Principio supremo que se determina a sí mismo, y el hombre se ve obligado a obrar sin desaliento en conformidad con tal Principio". Pero Dios, así como "yo", como mundo, etcétera, "son meramente productos, representaciones (ideas) hechas por nosotros mismos, entre las cuales es Dios la suprema" (ídem, p. 705), de allí que inmediatamente pueda decir que "Dios no es una cosa subsistente fuera de mí, sino un pensamiento propio mío" y que, a la vez, distinga lo que llama "La idea Dios" de la idea "de Dios"; Dios es una idea y no algo de lo que se pueda tener una idea. Insiste, en una frase trunca: "Dios, el Supremo, no es un objeto de intuición –sería entonces representación empírica– sino sólo del pensar". [En XXI, 150 (parágrafo que F. Duque no incorporó a su edición) Kant escribe una frase contundente: "Dios sólo puede buscarse dentro de nosotros". Sí, pero no hay que dejarse llevar por lo que es una búsqueda y convertirla en algo apodíctico, pues en la p. 623 dice que "un ser que tiene ilimitado poder sobre la naturaleza y libertad bajo leyes racionales, es Dios"; vale decir que Dios sería no sólo un "ser natural" sino también un "ser moral", y aquí está el "problema": en "si esta *idea* (yo subrayo), producto de nuestra propia razón, tenga realidad o sea simplemente un ente de razón". Problema kantiano, en fin, pues el concepto moral de la libertad a través del imperativo moral conduce "al concepto de Dios; pero no prueba su existencia como sustancia separada" (p. 664)].

Adela Cortina Orts, en su artículo sobre "La teología trascendental, el más elevado punto de vista de la Filosofía Trascendental kantiana", analiza el problema de Dios en Kant a partir de dos preguntas decisivas: ¿hay un Dios? Y ¿qué es un Dios? (ver *O. P.,* p. 634). Dios: *ens realissimum*, esta afirmación posibilita las pruebas ontológicas pues un ser de "realidad máxima" no puede carecer de una "existencia necesaria". En consecuencia la tarea de la Teología trascendental se concentraría fundamentalmente en responder a las dos preguntas

esenciales. Respecto al *qué* sea Dios (que presupone resuelta la generalidad de que Dios "existe") ella se remite a la primera *Crítica* (A641 y 642) diciendo que la "razón puede pensar un ser al que pertenezca la necesidad, la infinitud, la unidad, la existencia fuera del mundo [...] la eternidad sin condiciones de tiempo, la omnipresencia sin condiciones de espacio, la omnipotencia", todo lo cual lleva a concebir a Dios como "lo que hay de más perfecto" (*O. P.,* p. 635). Sin embargo, como dice Cortina Orts siguiendo a Kant, la objetividad de este razonamiento es "teóricamente indemostrable", tal como sostiene la primera *Crítica*. El problema, entonces, pasa al segundo término: la unidad de Dios, el Dios como Uno. En la primera *Crítica* ("Del ideal trascendental") Kant habla de la *omnitudo realitatis*, como la totalidad de todos los predicados pensables, como "idea de un todo de la realidad", como "todo el acervo de materia del que pueden tomarse todos los predicados posibles de las cosas". Este es "el más alto grado de unidad que la razón puede pensar" como "unidad absoluta de la condición de todos los objetos de pensamiento".

La unidad [¿pero, en última instancia, qué unidad puede resistir la idea de infinito?, ¿dichas ideas no se contradicen?, ¿es posible clausurar el infinito en un "uno"? Si Dios es *lo* infinito, habría que abandonar no sólo la idea de unidad sino toda idea respecto a Dios] es un "'haber' de la razón"; por eso Kant dice que "el pensar (las ideas que el sujeto produce en sí) se crea a sí mismo el objeto" (Félix Duque, en la nota 97 de la p. 741 del *O. P.*, señala oportunamente que "el pensar no crea el objeto, sino la coseidad del objeto"; creo que el problema hoy no es discutir un posible idealismo o realismo de Kant pues estas categorías dificultan la intelección de su pensamiento). Como sabemos la razón es el factótum de la unidad y "la Filosofía Trascendental es el sistema de las ideas del sujeto pensante, el cual proporciona lo formal del conocimiento a priori, según principios para la posibilidad de la experiencia", esta es "la base de todo sistema". Dice la autora citada: "Si la Filosofía Trascendental debe constituir un sistema unitario [esa "unidad superior" que abarca la *res extensa* –cognoscible– y la *res cogitans* –pensable–] anterior a toda

experiencia, es necesario determinar la naturaleza de dos conceptos... de seres posibles en unidad máxima", vale decir de Dios y Mundo, de objetos sensibles e inteligibles, pues ambos proporcionan "la mayor unidad de que es capaz la razón humana". La afirmación de Kant: "Solamente un mundo. Un Dios" (*O. P.,* p. 666), sería "exhaustivamente reiterada por Kant en toda su obra" (el orden universal se basa en el intelecto divino y no reconoce causa argumentativa en la experiencia), luego "Dios es el fundamento real que justifica la totalidad de los seres actuales y posibles", pero en su última obra Dios aparece expresamente como fundamento formal y no real. Dios y mundo son "lo máximo que la razón puede pensar" de lo sensible y de lo inteligible; son "ideas" que permiten ordenar el *todo* como mundo y como Dios. *Forma dat esse rei* (la forma da ser a las cosas) es el principio fundamental, y Dios aparece así como fundamento formal, "el ser único es ciertamente sólo una idea" que contiene la totalidad de las perfecciones como atributos, y "entre ellas, la fundamental: la existencia". ¿Por qué aquí la existencia "debe ser necesariamente postulada" (p. 60)?: "Porque [la idea de Dios] contiene la totalidad de las formas posibles" y porque es un dato de la razón. En este punto la autora vacila entre la idea de construcción-creación, por una parte, y dado o donación por la otra. Dice que "aun siendo construida por la razón, la idea [de Dios] se considera dada" (la autora ve aquí un peligro de trastocamiento del idealismo trascendental causado porque la "latitud irrevocable de las ideas crece hasta tal punto que son denominadas 'intuiciones'". En cuanto a la idea esencial de creación hay que tener en cuenta que no se trata de que la espontaneidad creadora no crea. Lo que llama "datitud" de hecho –Heidegger ha insistido esencialmente en esta idea anteponiéndola a la interpretación gnoseológica del pensamiento de Kant– contradice el presunto idealismo subjetivo de Kant. Hay que distinguir entre objetivación de la idea y el pensamiento de "un objeto en ella" (objeto trascendente). "En el caso de la idea de Dios, el único esquema que posibilita su aplicación a la experiencia es el de la Inteligencia Suprema. La idea que de Dios tiene la razón naturalmente es, como para Platón, la de

un entendimiento divino que contiene 'la perfección de cada experiencia del ser posible y el prototipo de todas las copias en el fenómeno': es la *Mens* que abarca el mundo de las ideas posibles" (p. 62). Según Cortina Orts, el entendimiento "produce a priori las formas que determinarán los objetos... crea sus formas para y no en la experiencia" [esto negaría el idealismo ya que los objetos como tales no serían creados, y sí lo serían las formas; pero (a) ¿por quién y cómo serían creadas las formas? y (b) los objetos al no ser creados ¿serían dados en la intuición?].

Según Cortina Orts, en las "últimas confesiones" de su última obra Kant "identifica" el Dios "meramente pensado de la razón pura teórica con la idea de la razón humana misma"; la *idea de Dios* es el pensamiento supremo. "La idea de Dios no es, por tanto, sino la razón humana que se ha convertido a sí misma en objeto de pensamiento"; en el *O. P.*, XXI, 27, Kant dice que el concepto de Dios "no es el de una sustancia, es decir, una cosa que exista independientemente de mi pensar, sino que es la idea... de una razón que se constituye a sí misma en ente de razón... es un ideal del cual no se pregunta, ni cabe preguntar, si un tal objeto existe, pues este concepto es trascendente". Las ideas que poseen el máximo de pensamiento no pueden "corresponder a sustancias distintas del ser humano mismo" y por lo tanto sólo expresan "la facultad cuyo funcionamiento consiste en elevar la multiplicidad a unidad absoluta" (p. 65), de allí que tanto el mundo como Dios "no sólo son creaciones, sino la revelación de la razón misma".

Sin embargo en Kant las cosas son más oscuras y complicadas por cuanto la Ley moral y su correlato la "libertad trascendental" y el "sujeto trascendental" abren a un espacio de análisis insólito que podríamos llamar el presupuesto absoluto o el *Prius* de todo concepto, tanto del yo, como del mundo y de Dios. Si estos conceptos pudieran denominarse Actos, podríamos decir que se trata de sus potencias o posibilidades. A esa potencia o posibilidad absoluta la podríamos llamar Dios, y así Dios sería la posibilidad de Dios, de mundo y de yo; como si todo pudiera vaciarse de realidad y de concepto, y a ese

hueco o vacío que es pura potencia pasiva lo llamáramos eventualmente Dios. Pero ese absoluto *presupuesto* (anterior al "poner" kantiano o antes de todo poner) es, sin ser, lo inaprensible e incognoscible como tal. A ese pre-supuesto podemos atribuirle todas las cualidades posibles (para el hombre) y nunca podremos aproximarnos a él. Se trataría de introducirnos en una suerte de negatividad o de teología negativa si pudiéramos rescatar a Dios de su ausencia o de su muerte. En lugar de los actos realizados, el pensar podría volver hacia la potencia que subyace como presupuesto absoluto del absoluto. Es posible que el pensamiento fruto de las experiencias místicas, amorosas y artísticas, logre abrir a ese espacio sacro de la "divinidad" acogiéndonos en una nueva experiencia espiritual de lo humano.

Si Kant tiene razón y la "existencia" (ser) no es algo real sino una "posición" (algo "puesto" en el propio acto de conocer), vale decir que no habría algo así como una existencia real que se añadiría al ente o a la cosa, entonces ¿de qué se trata? Si con la desaparición de la existencia desaparecen los dioses, los mundos, los "hombres"..., entonces más allá de lo decible y de lo indecible no hay nada. No obstante, el pensar dirá que *si no hay nada luego hay* (porque lo que sí no hay es *nada*), y ese hay, ese no-nada, es todo, y ese todo = lo posible, porque, precisamente, no es, porque el ser es una posición y no un algo, vale decir, no es sino esquema, palabra puesta en el hay, en el solo hay sin ser, sin sustancia.

Heidegger no fue un historiador de la filosofía, ni un filósofo en el sentido universitario de la palabra. Fue un pensador en busca... ¿de qué?, ¿del Dios-divinidad o del *presupuesto* tanto de Dios como del Ser? Desde sus comienzos teológicos, pasando por los *Beiträge* y por la carta a Jean Beaufret (*Carta sobre el humanismo*), hasta llegar a su última entrevista, publicada después de su muerte, el tema de Dios es constante (tan es así que su hermano dijo que en el problema del Ser lo que en realidad trataba Heidegger era el problema de Dios). Pero ¿de qué "Dios"? No del Dios cristiano ni de los dioses de las diversas religiones, más bien de lo que llamó de una manera críptica "el último Dios", que no es el último de una cronología sino el último como supremacía de lo abierto. Pero ¿abierto a qué? o, mejor dicho, ¿abierto a qué que?

¿Cómo poner de acuerdo esta afirmación con su constante crítica, a través de los años y mediante una desconstrucción (apropiativa) de la historia de la filosofía, de la onto-teo-logía o de la metafísica? Lo que podemos llamar los "caminos" de Heidegger resultaron ser una búsqueda de lo que manifestándose se oculta, de lo que "ama ocultarse" (Heráclito), ¿de ese Ser que es un hito en el camino hacia Dios, hacia la divinidad? Pero entonces ¿su trabajo propiamente filosófico, ese constante desplazamiento a través de las filosofías y de las teologías, de las literaturas y de las místicas, fue la búsqueda obsesiva y desgarrada de esa *divinidad* a la que no podremos encontrar nunca, porque encontrarla sería perderla (¿sus "traducciones" del *Tao* se vincularían con esta imposibilidad?) pero que nos hace señas y a la que hacemos continuamente señas? Más aun, ¿para qué buscaba si sabía que nunca encontraría lo que buscaba, ante todo porque no podía saber qué buscaba y porque a lo mejor lo que buscaba era la propia búsqueda, y de *eso* sin nombre sólo puede haber su búsqueda? ¿La

"divinidad" como búsqueda? ¿Pero qué quiere decir "divinidad"? Si "divinidad" dice algo estaríamos en el vértigo de un laberinto eterno, porque todo algo-ente-cosa está determinado, ya sea por la intuición, el entendimiento o la razón "humana"; en otras palabras: todo "algo" es una antropomorfización... ¿salvo la donación originaria del *hay* indeterminado y en consecuencia innominable como el *Tao*?

Jacques Derrida, en *Del espíritu. Heidegger y la pregunta* (ed. Pre-Textos), recuerda que a la pregunta "¿qué es el espíritu?" Heidegger responde: "El espíritu es llama". El lugar canónico del tema se encuentra en Trakl, quien en el poema "Grodek" habla de "la llama ardiente del espíritu". Para Heidegger (según Derrida) la poesía de Trakl "no sólo ha franqueado los límites de la onto-teología: [sino que] nos da a pensar un salto que es a la vez una liberación". Trakl, en su poesía, "estaría en camino hacia otra parte"... ¿Hacia qué o quién o dónde?

[Respecto al "yo": no hay un yo interior, el yo es lo puro externo (el mundo, dijo Aristóteles), el afuera de la "interioridad", es como un aura que desde *afuera* (pero no hay afuera ni adentro) nos envuelve, nos penetra, por eso son vanos todos los intentos por pensar un "yo", de volver comprensible un yo, algo así como si se tratara del conductor de un auto, una réplica de nuestra apariencia externa; el yo interior es invisible por inexistencia, no obstante podemos decir que el acto de la conciencia y de la presencia son el "yo", una suerte de milagro sin algo, sin ser, sin nada].

En la p. 139 y ss., Derrida inventa un diálogo entre teólogos cristianos ("tal vez los más exigentes, los más pacientes y los más impacientes") y Heidegger: los primeros dirían que lo que Heidegger llama el espíritu archi-originario "es lo más esencial del cristianismo", lo mismo ocurre cuando habla de la "promesa", de "un alba más que matinal" o de "caída", etcétera. En resumen: todo aquello de lo que habla Heidegger lo aproxima al cristianismo. Y tienen razón, pero... Lo interesante es la respuesta que imagina que le daría Heidegger a los teólogos: yo no me opongo a nada de eso (es decir a los "discursos sobre la caída, la maldición, la promesa, la salvación, la resurrección, ni a los discursos sobre *pneûma* y *spiritus*, ni tampoco, lo había olvi-

dado, sobre la *ruah*", y agrega lo que a mi juicio es esencial: "yo sólo he tratado modestamente, discretamente, de pensar *eso* a partir de lo cual eso es posible"... [¿Qué sería, en caso de ser, "eso" a partir de lo cual se piensa, etcétera? ¿Un pre-supuesto? Pero un pre-supuesto implica un supuesto, aunque sea indeterminado, innombrable, impensable, y precisamente esto es lo imposible. ¿Heidegger reintroduciría así, en última instancia, la metafísica como presupuesto? Tal vez su única respuesta-sin-respuesta hubiera consistido en mirar silenciosamente a sus visitantes]. Se trata, agrega Derrida, "de un paso hacia lo más originario, lo pre-archi-originario, que no piensa ya más... que no tiene ya nada más que pensar"; y si los teólogos le dijeran que esto no agrega nada al problema planteado, Heidegger tal vez les diría que no hay por qué agregar nada, "que se trata de otra cosa distinta a lo que la posibilidad vuelve posible. Abre a algo que permanece heterogéneo al origen". [Así Heidegger presupone "algo" (aunque más no sea lo que llamó "el último Dios")]. El diálogo imaginario concluye con el requerimiento de los teólogos a proseguir dialogando precisamente cuando se ha llegado al límite tal vez infranqueable del diálogo.

[Un libro polémico es el de Marlène Zarader: *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque* (ed. du Seuil). Pienso que esta polémica en cuanto tal es secundaria en relación con la "cosa" de la que se trata [y dejo de lado la acusación de que Heidegger habría "ocultado" su fuente hebraica (p. 19) o "disimulado" esa herencia (p. 26), etcétera]. Se trata de una cuestión que podríamos denominar de prioridad de lenguas (esto es lo que llamo problema secundario: no el problema de la lengua sino el de la "prioridad"; es esencial el problema de la relación ser-lengua, espíritu, alma, fuego, *ruah*, etcétera, y es secundario disputar sobre la prioridad del griego, del hebreo o del alemán...). Heidegger habría pasado de la lengua griega (considerada en su prioridad) a la lengua alemana (p. 38): "El *lógos* es la abertura de un camino que conduce, a su término, a lo que Heidegger designa como *Die Sage*. La *Sage* es la esencia última del lenguaje" (del lenguaje liberado del ser, de la metafísica, y de la "historia" como metafísica): el alemán

sería para Heidegger, según Zarader, "la única lengua en la que el espíritu viene a nombrarse a sí mismo" (p. 188). ¿Y si fuese así, qué sucedería en relación con el problema filosófico del lenguaje? ¿Acaso se trata de un "nacionalismo", de una pugna "nacional"-filosófica? El final derridiano deja el intercambio con los teólogos "indefinidamente abierto" pero excediéndolo con un "paso hacia lo más temprano" (vale decir que el alemán sería también él un momento del viaje interminable hacia lo temprano, el alba, el amanecer). La diferencia con los teólogos está en "la sutil diferencia" implicada en "ese a partir de lo cual todo eso es posible". Tal es el "alba más matinal", un giro, dicho con otro lenguaje, totalmente otro en relación con el discurso teológico judeo-cristiano-musulmán. Se trata del alba (*Frühe*) anterior incluso al alemán (lo discutible es si hay esa tal alba de lenguaje, ya se trate del griego, del hebreo, del alemán o de cualquier otro archi-lenguaje desconocido). Lo que no se entiende es sobre qué presupuestos teóricos Zarader considera el pensamiento bíblico como no-metafísico teniendo en cuenta el carácter eminentemente idolátrico del Dios judeo-cristiano. No se puede acusar a Heidegger de desconocer-ocultar el pensamiento filosófico bíblico, así como no se lo puede acusar por no conocer los grandes textos budistas o el *Corán* (si fuera el caso)... como si el conocimiento de la *Biblia* fuera una condición necesaria para la filosofía. Creo que la caída de la metafísica (como edad histórica y como historia en cuanto tal) implica la caída de los idiomas, el griego, el hebreo, el latín, el alemán, y una apertura a otro comienzo aún innombrado, a esa "alba" impensable, a un posible-imposible que se insinúa como promesa en lo poético pensante. Este posible que desplaza las filosofías y las religiones es-sin-ser, es la "huella" o el paso a un porvenir imposible como tal que sólo se puede presentir o esperar sin esperanza. A los nombres de ese otro inicio innombrable tal vez podría agregarse el de *trascendental*: el "*Prius*" absoluto, lo previo a lo previo, lo no-limitado e infinito, etcétera: no existe nombre posible para *eso* pues todo nombre es o implica una determinación-limitación. Si se pudiesen suprimir todas las idolatrías materiales e ideales que se añaden al nombre de

Dios es posible que el resto se aproximara a lo trascendental como Dios-sin-Dios. Pero en última instancia no se trata de nombres sino de un más-que-nombre, y a ese *más* tendríamos que aproximarnos en silencio, aceptar la imposibilidad de su nominación. ¿Entonces?]

(lo) trascendental

J.-F. Courtine ("L'abc de la déconstruction", en VV.AA., *Derrida...* (ed. Galilée)) analiza la idea de "sincategorema", el "y", "ni", "o" "salvo"... analiza la desconstrucción derridiana, en el orden de la *khôra*, de la diferancia, de la huella, etc. "No es –dice– ni una filosofía, ni una doctrina, ni un saber, ni un método, ni una disciplina, ni un concepto determinado, sólo eso que llega si eso llega" (p. 21). "No es ni un acto ni una operación [...] es un acontecimiento" sin conciencia, sin sujeto, etcétera. (p. 20), se trata de un "enigma" ["Carta a un amigo japonés", en *Psyqué*, y "Et cétera...", en "*Daimon. Revista de filosofía*" nº 19]. El "y", vacío o terminal/interminable, puede considerarse como una flecha "lanzada al azar", es decir, al infinito: la rosa interminable del verso de Gertrude Stein, la que no puede ser una rosa, porque es la "ausente" (Mallarmé) de todo ramo. Este "y" es, de otro modo, el *más* que excede infinitamente la "cosa", toda cosa, abriendo en ella una fisura incolmable: "Sistema" y *más*, "Infinito" y *más*, "Dios" y *más*, "yo" y *más*, "Voluntad" y *más*... Derrida habla de "la fuerza invencible del 'y'" (articular la risa, como hace Foucault, al "y" –al absurdo de la enumeración borgeana– no deja de ser una consecuencia... angustiante del propio texto por la desarticulación impenetrable, fuera de toda lógica, del enunciado). Si suprimiéramos, aceptando la sugerencia de Derrida, todos los "y" del discurso, lo que sucedería es simple y catastrófico: no habría discurso, no habría humanidad, sino partículas dispersas y sin sentido, gruñidos, gritos, quejidos... o, tal vez, como dice, se descubrirían "secretos apasionantes"; preguntemos, aventurándonos, ¿el secreto del habla? El análisis posterior de la desconstrucción me parece que puede aplicarse a lo "trascendental": "no es ni una filosofía [ni filosofía, ni ética, ni estética...], ni una doctrina, ni un saber, ni un método, ni una disciplina, [ni una cosa, ni un sujeto, ni un concepto determinado], lo que llega

si es que eso llega" (p. 14, yo intercalo). El "y" proyecta a través del *más* hacia lo abierto y, al mismo tiempo, liga, junta o une con un anterior-pasado también abierto, imposible de cerrar en un pasado, ya que también el pasado es una abertura imposible de clausurar en una verdad, en un hecho, en un origen. De allí que la flotación del "y", su indeterminada e incomprensible i-rrealidad, lo vuelva esencialmente *trascendental* (presupuesto). La desconstrucción se mete de lleno en ese laberinto de los sincategoremas porque allí está lo que podríamos decir su *quid*, que es el *quid* del lenguaje, la trama –diría Kant– invisible, la tela ("el dibujo en el tapiz"), donde de manera inestable, indecidible e inexistente, está el "mundo" como pura virtualidad de un "quien" inexistente, si existir es un "poner", pero un poner sin nadie que ponga ese poner en algo.

El "y" (en general los sincategoremas no existen "fuera de toda conexión", "desligados de todo enlace"; esta es la crítica de Husserl a Aristóteles) desligado, autónomo, carece de sentido, por supuesto, pero ¿es posible? También "ahí" o "mesa", si no engarzaran en un lenguaje, carecerían de sentido; más aun, el lenguaje mismo descompuesto en palabras sueltas carece de sentido, al igual que las palabras. Por supuesto que "y" tiene sentido en el habla, y no podemos dejar de lado el habla, no podemos decir que hacemos una *epokhé* del habla y luego seguir hablando. Si no hubiese habla no habría "y" (y si en un lenguaje no hay un "y" expreso, inscripto, lo mismo el lenguaje está recorrido-sostenido por los sincategoremas [y, sin, también o... etcétera] [el "y" tiene, por otra parte, una significación de conocimiento concreto: esta mesa y esta silla; y una significación digamos ontológica: esto y esto y esto...]). Es imposible que una palabra aislada sea "comprendida" (porque ya no sería palabra sino un simple sonido); la comprensión implica necesariamente el lenguaje que se está usando: si escucho la palabra *boy* y no sé inglés nunca sabré que se refiere a un muchacho. [Creo que existe un quiasma esencial entre el "y" –conjuntivo– y el "o" –disyuntivo–, y que ambos tienen un vínculo estrecho con la teología negativa y positiva; y creo que el entramado de los sincategoremas también es esencial a toda

teología]. La desconstrucción-en-acto quiere decir desconstruir tal o cual X o Z; pero la desconstrucción-en-potencia no quiere decir nada; aquí se introduce el tema de la paradoja: hay desconstrucción y desconstrucción; "esto y esto, esto sin esto, esto salvo esto, amor (y) sin amor, Dios (y) sin Dios, ser (y) sin ser, religión (y) sin religión, fe (y) sin fe, perdón (y) sin perdón, don (y) sin don" (p. 24). "Todas las aporías del 'y' que acabamos de evocar (y son también las de lo indecidible como condición de la decisión posible-imposible, de la decisión pasiva como decisión del otro en mí, y del *double bind* y del suplemento: tanto... como o... o, y/o, ni... ni, etc.) resurgían entre cada acontecimiento (desconstructor) y su firma ('La desconstrucción y yo, y yo, y yo')". Para concluir que la desconstrucción sólo es posible como imposible pues se esfuerza por pensar ("si esto fuera posible") "el 'y' del exceso ambiguo, el 'y' que pone todo orden colectivo en vía de diseminación. El 'y' diseminal es el 'más que uno', y el 'más de una voz' y el 'más de una lengua', y el 'más de dos', y el 'más de tres', etc.". ¿Podríamos hablar de una incursión en lo trascendental? ¿Pero cómo sería eso posible salvo (otro sincategorema) mediante variaciones imaginarias, i-reales por el presupuesto indefinido-infinito de lo trascendental como presupuesto de toda palabra, lengua, *nómos*, ser, etcétera? La desconstrucción entonces como disolución de cualquier sentido, sustancia, lenguaje o de toda filosofía, religión, teología, ética, etcétera.

[Lo trascendental: el hecho imposible de esta conciencia; o lo que sostiene, lo previo de la diferencia ser/ente, sujeto/objeto, etcétera, ¿la "diferancia" derridiana? (en la diferencia la división sujeto/objeto se vuelve sobre el sujeto para instaurar en él la misma división sujeto/objeto e indagar o problematizar el qué del sujeto; y hay que recordar que para Heidegger la metafísica consiste en la instauración del yo-sujeto-alma, etcétera, sin preguntarse por el qué o el quién de lo que llamamos yo-sujeto-alma, etcétera: si decimos "yo pienso", ¿quién o qué es ese sujeto o yo que piensa? Si decimos "cosa" (Descartes) u "hombre" (Spinoza) o "habla" o incluso "Dios", ¿qué serían esa cosa, hombre, habla o Dios? ¿Un regreso infinito y por lo tanto

indeterminado, incomprensible, indecible? ¿Un imposible origen absoluto? ¿Lo absoluto como origen? ¿Pero por qué parar la pregunta en el "absoluto" y no seguir inquiriendo por el propio Absoluto? Y en su crítica a la metafísica desplaza el problema a una anterioridad a la división; su ontología fundamental apunta en el sentido del esotrascendental que posteriormente planteará como el hay-se-da (el *es gibt*) del acontecimiento co-apropiante de ser-hombre que denomina *Ereignis*. ¿Su lo "Inaccesible"?)].

En la p. 169 de *Derrida, la tradition de la philosophie*, el artículo de Marion sobre el don se refiere a la *khôra*, a la distinción entre revelación y manifestación. A mi juicio con esta distinción se reintroduce la problemática kantiana del fenómeno/*noúmeno*: lo que se revela y el qué de lo que se revela o ¿qué es (si es) eso que se revela en lo que se revela? Pero lo que se revela en la revelación no puede nombrarse-conocerse porque el pensamiento accede a lo que se revela y no a lo revelado como absoluto incognoscible (el *noúmeno* es el reservorio interminable del exceso y no una suerte de *anomalía* idealista como pensaba Husserl desde su empirismo trascendental). Sólo existiría el fenómeno, el dato del *esto*... y nada más. Lo trascendental sería ese paso atrás que desplaza revelación y manifestación. Nietzsche decía que se debe dar o conceder al fenómeno lo que hemos concedido al *noúmeno*: su incomprensibilidad, su inefabilidad. Está bien, pero ese hecho que suprime el *noúmeno* suprime al mismo tiempo el fenómeno; la supresión de la dicotomía suprime ambos términos de la misma quitándole su estatuto binario y abriendo, precisamente, a lo trascendental como nada o como Prius absoluto. En la lectura derridiana la *khôra* es a mi juicio uno de los nombres de lo trascendental. Otro es el *don* (un "don" sin la economía del don: sin donante, sin donatario y sin un algo que se done: un don-sin-don). La problemática que plantea Marion es la problemática del hay-se-da (*es gibt*). Pero ¿qué hay?, *¿hay* tiene o puede tener un contenido? Podemos decir "hay esta mesa" pero no podemos decir "hay infinito o hay absoluto o hay Dios" sin caer en una contradicción, es decir, sin negar el infinito o el absoluto o Dios al determinarlos y así volverlos cosa, ser o

sustancia. *Hay*, pero el *hay* no es algo decible, determinable, cognoscible... luego ¿qué sentido tiene decir que *hay* si con el solo decirlo estamos implicando "algo" y este algo es la negación del *hay*? En lo empírico el *hay* es la evidencia misma; en lo trascendental no hay-ser-sustancia-yo-dios-mundo sino la *idea* (regulativa) que posibilita el *hay* empírico. ¿El más-allá-del-ser platónico y el más-allá-de-dios de Eckhart surgen así como el espacio posible del nuevo "comienzo" del pensar? Pese a los denodados esfuerzos de Marion por salir de la ontología me parece que su creencia religiosa le hace cruzar "la línea", ya se la llame "ser" o "amor". Y a mi juicio la línea (una metáfora, por supuesto) no se puede cruzar porque no hay línea que separe, no hay nada que separar. Es muy probable que el presupuesto-trascendental de todo el conjunto de nominaciones a las que venimos refiriéndonos sean *esto*: la comunidad humana.

Donación equivale a decir más o exceso (de sujeto-yo-alma, mundo, Dios). La "idea" de infinito-dios-absoluto-mundo-yo conlleva necesariamente un excedente. Vale decir que no pueden clausurarse en cosas o sustancias limitadas. El *ápeiron* griego, es decir lo sin-límite, se refería a este exceso. *Dado* significa que no es constituido o construido por el hombre (¡no hay *hombre*!) sino que es una gracia, un regalo... un "don". Pero, y este es el problema, sin nadie (un Dios, por ejemplo) que sea el donante, sin nadie (un hombre, por ejemplo) que reciba el don-regalo, y sin nada, sin algo, que sea donado-regalado. Entonces ¿por qué hablar de don? Porque se trata de decir que estamos frente a un acontecimiento incomprensible, como si todo fuera un espejismo de nada. Lo trascendental sostiene la no-nada en su estado de no-ser-substancia (yo, mundo, dios) y de indecibilidad. Más concretamente: un éxtasis o una *vida* en el sentido del último Deleuze. Hablar de la imposible posibilidad del don está bien, pero hay que aclarar qué se quiere decir con semejante paradoja (¿o la paradoja es sólo la retórica de una contradicción o de un absurdo?). Diría que el don es posible como no-nada, pero que es imposible como determinación, es decir, como cosa-ente supremo o no (por eso Derrida niega la posibilidad de una fenomenología del don "como tal", pero no

niega la fenomenología de "la presencia de algo"; en otras palabras: de lo que hace posible la fenomenología no puede haber fenomenología sin caer en un círculo). La donación lo lleva a Marion, por más sofisticado e incluso reticente y eufemístico que sea su discurso, al reconocimiento de la existencia de Dios, mientras que Derrida permanece en el equilibrio doloroso de la línea: la *khôra* "como heterogeneidad absoluta a la filosofía y a la historia judeo-cristiana de la revelación". *¿Khôra* podría ser otro nombre posible de lo innominable "trascendental"?: "lo que queda cuando no queda nada". Pero en ese punto se produce una muerte, una resurrección o un renacimiento: ¿muerte de la filosofía, resurrección de la metafísica o un "nuevo comienzo"? Muerte de la filosofía, por cierto. Resurrección de la metafísica, es probable. ¿Nuevo comienzo?

Badiou vincula el problema de lo "inexistente" en Derrida (ob. cit., p. 171 y ss.) con lo "trascendental". Dice: es lo mínimo del existir, un existir "lo menos posible" que, desde el punto de vista del mundo, es "como no existir"; "no tiene carácter ontológico". Es una ley del aparecer o de ser-en-el-mundo el "que haya siempre un punto de inexistencia" (p. 175). Según Badiou el trabajo filosófico de Derrida habría consistido en el fondo en un intento por "inscribir lo inexistente" reconociendo al mismo tiempo que tal inscripción es imposible, es decir "inscribir la imposibilidad de la inscripción de lo inexistente como forma de su inscripción", lo que llamó un punto de "fuga". Este punto no puede captarse o nombrarse sin perderlo, de allí que sólo sea posible "localizarlo". El ejemplo que da Badiou es el de la *diferancia* como punto de fuga de la diferencia ontológica ser/ente, no el ser y/o el ente en su diferencia sino la diferancia como tal, como lo que posibilita la diferencia ontológica: diferancia (siempre lo que se desconstruye es la diferencia, ya sea ontológica, política, sexual, estética, ética...): el punto de fuga sería el punto en que la diferencia desfallece, se fuga, ante la diferancia. [Esta diferancia puede llamarse *khôra*, puede llamarse don, dios, trascendental, etcétera]. El punto de fuga de la inscripción discursiva, la búsqueda obsesiva y polimorfa de ese punto a partir del cual se despliega la desconstrucción, habría

sido "el deseo de Derrida", digamos, encontrar la falla del discurso no sólo como imposición sino como constitución, y la falla, la fuga, es la apertura al exceso y el exceso siempre es más que el exceso o es el exceso del exceso, no "algo" en fuga sino la fuga, digamos, en-sí, sin contenido. La fuga se puede señalar, "localizar", pero no captar: lo que se capta ya es el espacio vacío de lo que se ha fugado. Tal vez la fuga siempre sea virtual, sin nada y sin nadie; "la fuga muerta" dice bien Badiou. Pero incluso la localización está siempre en fuga, dejando sólo la huella, la "espalda" (como dejó ver el Jehová bíblico) de su paso o lo invisible de su no existencia. Digamos, siempre la disolución, la imposibilidad, el más de toda dicotomía filosófica, ética, política, religiosa. Badiou vincula ese "deseo de inexistencia" de Derrida o deseo de fuga con la "diferencia". Y le hace sostener lo siguiente: "Al punto de fuga es necesario mostrarlo haciendo huir la lengua. Hay que tener una lengua de fuga. Sólo se puede organizar en la lengua una mostración de lo inexistente si utilizan una lengua capaz de soportar lo inexistente". ¿Una lengua? ¿Una escritura? ¿Lo inexistente que pese a todo o esencialmente o locamente sostiene todo fuera de lo empírico y de lo trascendente? Mas fuera de todo existente (que no puede sino ser empírico), fuera de toda nominatividad, ¿qué queda? ¿Qué queda cuando no queda nada? ¿O hay que decirlo por la afirmativa: el qué que queda cuando no queda nada? ¿O el no-nada que es el qué?

lo trascendental en kant y en husserl

El tema no puede terminar porque se trata del infinito: a todo lo que se diga o se haga se le puede agregar un *más*; si uno dice ser, sustancia, yo, mundo, dios, etcétera, siempre se puede agregar, desarrollar, cuestionar lo dicho. Lo mismo ocurre si se dice fundamento o presupuesto: ¿cuál es el fundamento del fundamento y el presupuesto del presupuesto, y así sucesivamente? En caso contrario ¿por qué detenerse y decir: este es indubitablemente el fundamento de todo, por ejemplo Dios? Pero ¿y Dios? ¿Por qué Dios no tendría fundamento? ¿Por una decisión subjetiva de autoridad? ¿Acaso Eckhart no habla de un Dios-de-Dios al que llama Divinidad? Pero entonces ¿por qué la Divinidad no tendría otra Divinidad? Y si el espacio, el tiempo y el ser, la sustancia, la causa y el yo, el mundo y Dios fueran "posiciones": formas, esquemas, ideas "regulativas" u ordenadoras, ¿cómo hablar? Si no hay yo ni ser ¿cómo hablar si no hay nada de lo cual hablar? y ¿quién hablaría si no hay nadie que hable? A la pregunta de Derrida "¿cómo no hablar?" sólo hay una respuesta: callando. ¿Pero qué es callar en el orden de la filosofía? ¿Callar, "es pensamiento que no es pensamiento" (proverbio *zen*) vale decir lo que queda cuando no queda nada del pensamiento metafísico, cuando se desconstruye el pensamiento metafísico?; ¿esa nada-de-pensamiento-metafísico es el pensamiento que no es pensamiento (... metafísico)? Por pensamiento metafísico entiendo el pensamiento cuyo presupuesto es la dicotomía sujeto/objeto y sus homólogos: dios/mundo, espíritu/materia, yo/otro, etcétera. En general, el presupuesto histórico-religioso de la filosofía ha sido esta dicotomía, y de lo que se trata es de considerar la posibilidad de ese pensamiento que es no pensamiento, de un pensamiento sin sujeto que piense, sin objeto pensado y sin pensamiento... pero sin dicotomía pareciera que la única salida es el solipsismo. Un solipsismo que hiciera

suyas todas las categorías, que se asumiera como yo-mundo-dios, y en lugar de buscar o poner una causa reconociera el Hecho absoluto sin posibilidad de causa y de fundamento (porque si tuviese causa o fundamento todo recomenzaría preguntando por el fundamento del fundamento). Pero el hecho siempre está excedido, siempre hay *más*. Pero si hay *más* entonces el "hecho" ya no sería el hecho absoluto porque le faltaría ese *más*. Es cierto. El hecho es el hecho aquí-y-ahora, el *más* son infinitos posibles del hecho. El hecho como el infinito o Dios son *ideas*; y las ideas son el hecho como ideas.

[¿Fichte? Exceso de lugar de lo que llama "yo": absoluto. Inevitable. No es posible partir sino del *esto*, llámeselo como se lo quiera llamar: yo, mundo, sujeto-trascendental, dios. Pero ¿qué conclusiones se derivan? Si esto es yo y yo es dios, entonces se trata de un dios impotente, imperfecto, finito, de un dios que ama, que odia, que desea, viola, asesina: todo lo que le ocurre al hombre-yo le ocurre a dios por cuanto el yo (es) dios. Pero si dios fuera lo trascendental, lo previo, lo inmemorial, ¿qué se derivaría? De eso no podríamos decir nada, sería al menos nada-de-decir o decir todo, lo que es imposible porque no hay *todo* real, hay todo ideal, es decir imposible. El hecho-del-hay ¿es o no es una incógnita? De hecho los hombres se han planteado la pregunta por el qué del ser: ¿Por qué somos? ¿Por qué hay algo y no nada? ¿Qué sentido tiene el hecho de que haya mundo, de que haya hombre, cosas, animales? Se han planteado una pregunta que no tiene respuesta porque el presupuesto de una posible respuesta sería poder salir del mundo y del hombre para poder determinarlos o conocerlos, y esta salida-de no tiene posibilidad de ser realizada, por lo que, al menos desde el punto de vista lógico, la pregunta es una pregunta sin sentido. Pero ¿por qué esta constancia de algo sin sentido, no sólo en el común de los hombres sino incluso en los filósofos? Si todo tiene causa, también el mundo y el hombre y el ser han de tener una causa, pero si este fuera un principio, entonces ¿por qué Dios como causa de todo carecería él mismo de causa? Y si Dios carece por definición de causa ¿por qué no puede el mundo y el yo carecer de causa? ¿Por qué habría una sola cosa eximida de la necesidad

lógica de causa o de "razón"? Decir que esto es así porque es así es un acto arbitrario e indemostrable, carece de sentido incluso aunque fuera sostenido por la mayoría de los hombres, incluso científicos, filósofos y artistas. Pero decir que el problema no tiene sentido, que no hay tal problema, no cierra el interrogante o, mejor dicho, cierra ese interrogante y abre a lo que siguiendo las palabras de Heidegger podríamos llamar "otro comienzo": un comienzo que comienza en el punto de caída o de final de eso que podemos llamar metafísica: la idea de mundo, yo, dios, espíritu, alma, voluntad o, en una palabra, de lo trascendente como fundamento. El "otro comienzo" es un comienzo sin fundamento trascendente, sin onto-teo-logía: sin ser, sin dios y sin razón. ¿Se trata del abandono de la filosofía para dedicarse al "cuidado de sí" como sostiene Foucault? ¿De un Nihilismo positivo? ¿De una teología sin Dios? ¿Del puro Acto? ¿O de no hablar o de hablar como un loro? Cuando un loro "habla" decimos que no "habla", pero cuando Carlos "habla" decimos que habla: ¿y si Carlos hablara exactamente como el loro? ¿Un ruido que no tiene sentido o que tiene sentido sólo dentro del espacio humano? Para un gorrión, el ruido del habla del loro y el de Carlos es, si fuera, el mismo ruido. Si X no sabe alemán y entra en un bar de alemanes sólo oiría un espacio-de-sonidos sin sentido, exactamente como oye al loro... aunque sabe que ese ruido tiene un sentido, mientras que para el loro se presupone que no tiene sentido; si bien el ruido como tal carece de sentido (por ejemplo la o y la m, etcétera), podríamos decir que el ruido, el hombre y el sentido conforman una unidad: lo que llamamos hombre es precisamente ese ruido sin sentido con sentido *para* el hombre].

"Adentro todo es oscuro" dice Schopenhauer. Sí, pero también es nuestra única claridad, una claridad sin adentro y sin afuera. Es posible que al hablar de lo trascendental, del absoluto, del infinito, del hay, de dios, se esté hablando de esa claridad de la que no se puede hablar y de la que no podemos dejar de hablar porque sin ser somos eso que no es: recordemos que "el tao que se puede nombrar no es el vedadero tao".

En *Husserl* (Cahiers de Royaumont, ed. de Minuit) Hyppolite comenta la intervención de Van Breda diciendo "lo que más falta en Husserl [...] es, tal vez, la teoría de la subjetividad sobre la que hace descansar todo" (p. 321), es decir el estatuto de la subjetividad trascendental. A su vez Van Breda sostiene que "el estatuto del *Ego* trascendental está mal definido y permanece ambiguo" porque Husserl habría evitado los principales problemas de la metafísica y, ante todo, "el estatuto ontológico del *Ego* trascendental". Es un señalamiento grave y discutible, como veremos más adelante. Aquí quiero señalar la enigmática respuesta final de J. Hyppolite: "¿Es posible que esta ambigüedad concluya en lo que podría llamarse un campo trascendental *sin sujeto*?". La respuesta de Van Breda es contundente: "Para Husserl esta solución es impensable" (p. 323). Acaso fuera este el límite que no pudo superar Husserl: pensar lo trascendental sin sujeto; y el extremo de su pensamiento fuera una intersubjetividad absoluta, un sujeto hiperbólico o humanidad trascendental. *Ego* y *Ego* trascendental no existen separados. El *Ego* trascendental no es producido ni creado por el *Ego*. Podríamos tal vez decir que son estados o formas distintas de lo mismo. "Constituyendo el *intimior intimo meo* yo no lo poseo [el *ego* trascendental] claramente y no soy conciente de él al estado puro". Vale decir que el *Ego* trascendental no es producto de la reducción ya que en la actitud natural "el *Ego* trascendental ya está presente" si bien es cierto que permanece oculto y "anónimo" (es claro que esta interpretación de Van Breda contradice el presunto idealismo trascendental de la fenomenología: hay *Ego* trascendental y la reducción es el camino necesario e inevitable para llegar a él o, mejor dicho, para verlo como fondo de todo *ego*). El tema central lo introduce Ingarden al reconocer, al igual que Van Breda, que "los últimos motivos de Husserl en sus consideraciones sobre la conciencia trascendental son de naturaleza metafísica (el problema de Dios)" (p. 330). Van Breda se muestra satisfecho con este acuerdo sobre el carácter metafísico de la conciencia trascendental, como "forma bajo la cual se le planteó a Husserl el problema de Dios", si bien es cierto –dice– que en la obra "escrita" nada demuestra "que

pueda identificarse su problemática del *Ego* trascendental con la problemática teológica".

Husserl reconoce la genialidad de Descartes, quien descubrió "algo grande y enorme", "'el punto arquimédico' de toda filosofía auténtica" (*Krisis*, ed. Folios, p. 18): Descartes habría encontrado mediante la reducción o duda metódica la base apodíctica de la constitución; pero este descubrimiento fue desvirtuado al convertir al yo en sustancia y al trasladar a Dios el fundamento (en honor de Descartes hay que tener en cuenta su distinción entre el conocer y el ser, entre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*; distinción esencial para comprender las prioridades: desde el punto de vista del conocimiento lo primero, el punto de partida, es el yo que conoce, pero desde el punto de vista del ser lo primero es el infinito-Dios).

Uno de los grandes problemas de la fenomenología de Husserl es el de la intersubjetividad: ¿cómo a partir de la subjetividad trascendental del *ego* puedo demostrar la existencia de otro(s) *Ego*(s) trascendental(les)? o ¿cómo puedo superar el solipsismo de un *Ego* trascendental? El callejón sin salida al que habría llegado Husserl es el de la imposibilidad de una "pluralidad de *Egos* trascendentales". Este problema ¿tendrá una resolución? En su extenso e importante trabajo M. A. Schütz sostiene que "el resultado de nuestros análisis nos obliga a concluir que la tentativa de Husserl para fundar la constitución de la intersubjetividad trascendental a partir de las operaciones de conciencia del *Ego* trascendental no tuvo éxito" (en *Husserl*, p. 362). ¿Acaso la fenomenología terminará en un nuevo solipsismo? Sin decirlo expresamente habría en el pensamiento final de Husserl una deriva teológica que plantea una armonía preestablecida por Dios.

El espectador archi-trascendental al que se refiere Fink (ídem, p. 360) como autor de la última *epokhé* podría ser relevante al respecto. Hay un *ego* primario que realiza la constitución; un segundo *ego* (trascendental) que realizaría la *epokhé*; y un tercer *ego* o el Espectador trascendental absoluto que podría pensarse absorbiendo todo en su propio *Ego* archi-trascendental o *Prius* absoluto. Y ¿por qué no llamar Dios a eso-abierto-absoluto, vale decir infinito, sin determinación

posible? Dice Schütz: "Si lanzamos una mirada de conjunto sobre el desenvolvimiento de las fases sucesivas, una a una, encontramos sucesivamente: intersubjetividad en el mundo de la vida, soledad en la esfera primordial, intersubjetividad trascendental, soledad del espectador trascendental" (p. 361). Kelkel se refiere a la *Lógica formal y lógica trascendental*, donde Husserl "vincula el problema de la constitución del otro en yo con el problema de Dios, que podría aparecer como el supremo Otro". Y en la misma discusión Fink afirma que ese sujeto trascendental no puede "absolutamente hablando" morir; y agrega que Husserl en ciertos manuscritos últimos "llega a la curiosa idea de un Yo-original, de una subjetividad original que precedería a la distinción entre la subjetividad primordial y la subjetividad trascendente de otras mónadas. En esos textos Husserl trata de suprimir la pluralidad en la dimensión de lo trascendental, lo que lo conduce a una problemática semejante a la del último Fichte [...] Así en esos últimos manuscritos existiría para Husserl una vida original que no sería ni una ni múltiple, ni fáctica ni esencial, sino el fundamento último de esas diferencias, una vida original trascendental que se pluralizaría y se estructuraría ella misma" (p. 372). Como vimos Van Breda dice coincidir con Ingarden respecto a que la "conciencia trascendental [...] es la forma en que se le plantea a Husserl el problema de Dios" (p. 332) [¿el "campo trascendental sin sujeto" del que habló allí mismo Merleau-Ponty?]. La discusión filosófica de Husserl con Kant es constante y de una importancia decisiva; en *Crisis* afirma que "Kant nunca se arriesgó en las inmensas profundidades de la discusión fundamental cartesiana" (p. 104), nunca fue lo suficientemente radical en la suspensión del juicio de existencia, la *epokhé*, quedando atrapado en última instancia por la búsqueda de un fundamento trascendente (Dios). Kant, según Van Breda, no habría advertido que "su filosofía parte de presupuestos no interrogados" (algo semejante ocurre en las "Sextas objeciones" a Descartes: "Diciendo yo pienso uno no sabe lo que dice...", pues tendría que saber lo que significa "pensar"). Dice: "Comencemos nuestras reflexiones mostrando que las comprobaciones kantianas de la crítica de la razón poseen una

base no interrogada de supuestos que codeterminan el sentido de sus preguntas". Lo puesto en juego ante todo es la idea de *noúmeno* y de intersubjetividad: Husserl rechaza la primera y critica la inexistencia de la segunda como problemática kantiana. Hay en Husserl una afirmación del mundo-pre-dado que la *epokhé* no suprime sino que subsiste como un espacio propio: "Pero no por ello ha desaparecido el mundo exactamente como era antes para mí y como lo es aún, el mundo en cuanto mío, nuestro, el mundo de la humanidad [...] sólo que durante la *epokhé* consecuentemente llevada a cabo se presenta a la mirada como puro correlato de la subjetividad que le da sentido de ser y por cuyo valer ese mundo 'es'" (*Crisis*, p. 155). Ésta, agrega, no es una concepción que se le impondría al mundo, porque toda interpretación u opinión "tiene su terreno en el mundo pre-dado" y es de ese pre-dado del que se desprende el pensamiento mediante la *epokhé*: "Me hallo por encima del mundo", del mundo convertido en fenómeno "en un sentido absolutamente único del término". La *epokhé* no suprime el mundo como mundo empírico sino que lo suspende mediante un desvío digamos ideal que lo contempla como constituido ideal-trascendentalmente. Esta sería la revolución fenomenológica: una intersubjetividad o humanidad trascendental constituyente del mundo en cuanto constituido trascendentalmente. El camino (el método) para llegar a un no-más-allá del yo o de la conciencia o del sujeto constituyente (o de "Dios") es la reducción o puesta entre paréntesis o *epokhé* de todo objeto o idea hasta llegar a lo que no puede ser reducido sin que se aniquile el todo-mundo (lo humano como tal). A ese punto sin más Husserl lo llamó "Espíritu", y de esta manera quedó, a mi entender, preso en la última estribación de la metafísica clausurando la posibilidad de lo abierto como exceso: en realidad, la reducción nunca puede llegar a un punto final para desde allí dar sentido o fundamento, y esto es lo que no vio Husserl en la idea de "infinito" de Descartes: el infinito impide cerrar al círculo humanidad-mundo en ningún ser (ni en un Ser supremo), conciencia, sujeto o lo que sea. La constancia del *más* del hay es el límite, lo que limita a la fenomenología pues, si bien la *epokhé* suspende todo "idealismo"

filosófico, al final queda presa en el algo insuprimible del idealismo, tanto de Hegel, de Schelling y de Hume. Para Husserl se trata de una donación sin resto, como dice E. Housset: "La intuición donadora originaria es fuente de derecho para el conocimiento, porque lo que se dona se dona a sí mismo, absolutamente, sin resto" (Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Seuil, p. 44); yo diría que el *resto* de la donación es el donante, Kant diría el *noúmeno*. (El estar abierto a la donación y "así abierto al ser" impugnaría la idea que niega el *resto*). Llamo límite al no reconocimiento de la inexistencia: no hay nada ni nadie, hay un *hay* sin algo, sin nadie, siempre en exceso, y el exceso podría tal vez enunciarse paradojalmente como hay-sin-hay: un enunciado que es, por supuesto, imposible.

Según A. Schütz, en las últimas conversaciones que mantuvo con Husserl, éste le habría dicho que el sujeto trascendental "escapa a la muerte". Puede parecer raro que el gran racionalista dijera semejante cosa, pero es una puerta de entrada precisamente a la no-cosa. Fink, en el ya citado coloquio *Husserl*, se pregunta: "¿El sujeto trascendental puede, hablando absolutamente, morir? ¿O bien la muerte es un acontecimiento objetivo que pertenece a su objetivación mundana y no tiene ninguna verdad en su última interioridad trascendental?" (p. 372). En *Ideas* (II) Husserl dice que "el sujeto puro NO SE ORIGINA NI CESA, aunque a su modo 'entra en escena' y de nuevo 'sale de escena'. Entra en acción y queda de nuevo fuera de acción" (ed. Fondo de Cultura Económica, p. 139). Por yo puro entiende "aquel que Descartes captó con mirada genial en sus magníficas meditaciones y estableció como tal para siempre", aunque luego hubiese cometido el equívoco "fatal" de convertir a ese *ego* en una sustancia. E. Housset dice que "para evitar el realismo trascendental la reducción conduce a una desustancialización radical del sujeto [...] y así el sujeto puede acceder a la pura presencia de sí, a la 'subjetividad trascendental como lugar de origen de toda donación de sentido y de toda verificación de ser'" (p. 153). Para Schütz la muerte del otro como subjetividad trascendental pondría en cuestión la hipótesis de una "pluralidad de sujetos trascendentales"; esta observación me parece que deja de lado

precisamente la imposibilidad de morir del yo-trascendental, pues precisamente ese yo trascendental carece de tiempo y de sustancia que muera; la muerte física del otro implica la extinción de su yo-empírico pero es imposible hablar de la muerte de un yo-trascendental (y lo mismo podríamos decir que ocurre con el yo trascendental kantiano). Las palabras "escapa a la muerte" son metafóricas, porque en realidad el sujeto trascendental carece de las condiciones propias del morir: no hay un quien de o para la muerte. No se origina ni cesa: está-hay (tal vez sea éste su misterio, su absoluto).

El problema último es la posibilidad de un solipsismo fenomenológico o el desafío de constituir una intersubjetividad humana constituyente del mundo de todos los hombres. Husserl se abocó a este problema fundamentalmente en *La crisis*. No hay dos "yo": el yo-trascendental es una dimensión o un estado del yo al que se llega mediante la reducción o *epokhé* de lo no-absoluto, de todo aquello que puede ser remitido-a otra cosa como fundamento. Este punto i-rreferencial o absoluto es el sujeto o conciencia o yo trascendental. A ese segundo sujeto Husserl lo llamó (como si fuera un *lapsus* teórico que señala su límite) "mónada". El problema posterior que se le plantea al idealismo y lo lleva a sostener la intuición intelectual como paso pático (éxtasis) al otro, a lo otro, es el de fundar en teoría dicho paso. ¿Se trata de un salto infundado o por analogía, dado por Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* al pasar de la subjetividad trascendental a una intersubjetividad trascendental? ¿Es posible fundar teóricamente una intersubjetividad monádica a partir de la subjetividad trascendental? Husserl va a dar un rodeo a través del cuerpo orgánico del extraño y de la apresentación que le es propia; dice que "su lado físico [del cuerpo orgánico] que indica lo psíquico, apresentándolo", es decir trayéndolo consigo y presentándolo al presentarse: lo físico y lo psíquico se conjugan en la apresentación. "El otro es una modificación de mí mismo" (*Meditaciones...*, p. 182), un "*análogon*": con otras palabras, "en mi mónada se constituye apresentativamente otra mónada". La apresentación debe considerarse en su sentido fuerte y no meramente circunstancial: el otro soy

yo mismo y yo mismo soy el otro, esta sería la mejor manera, paradojal, de decirlo. El problema es que yo no puedo ser sin otro ("yo soy otro" o, dicho fenomenológicamente, yo soy en o como intersubjetividad constituyente): "El ser extraño apresentado trasciende mi ser propio" mediante una modificación que "es inherente al sentido mismo como un elemento del sentido". Se trata de la constitución en el *ego* propio de un *ego* extraño como propio [Heidegger lo dice de otra manera pues plantea como "existenciario" (digamos, como presupuesto) el ser-con (se entiende: ser-con-otro); y de alguna manera da el mismo "pistoletazo" de los idealistas alemanes. Así como el ser-en (ser-en-el-mundo) tiene su antecedente en la intencionalidad, el ser-con tiene su correlato en la intersubjetividad y en el mundo-de-la-vida]. El mundo-de-la-vida es previo al conocimiento [nueva semejanza con Heidegger]. Lejos de todo solipsismo, Husserl reconoce, y esta es una constante de su pensamiento al menos desde la década de los años 20, la esencialidad del mundo y de la comunidad de los seres humanos: "Naturalmente todo ello no vale tan sólo para mi yo individual; nosotros al vivir en común tenemos previamente dado el mundo en cuanto que vale-como-siendo, mundo al que pertenecemos en la comunidad en cuanto mundo para todos nosotros y previamente dado en este sentido de ser" (*Crisis*, p. 113). Este mundo-de-la-vida, pre-dado, plantea interrogantes "sumamente enigmáticos" y que producen "asombro"... Está bien la expresión de Housset: "El mundo es una estructura de nuestro ser" (p. 236, 242). De esta manera el mundo está engarzado en la intersubjetividad y ésta no puede dejar de imprimirle su sello teleológico; de allí, de esta co-pertenencia esencial la deriva ética de la fenomenología: "La responsabilidad respecto al sentido del mundo es una estructura a-priori de nuestro ser" (p. 244). Hay una comunidad humana constituyente del mundo pre-dado como suelo originario, como mundo originario, como mundo-histórico. "La responsabilidad del filósofo [en esta perspectiva que linda con lo religioso] es la de arrancar a la humanidad de la limitación en la que tiene tendencia a encerrarse, manteniéndola despierta a la conciencia de la totalidad". En las páginas finales de

La crisis Husserl resume casi elegíacamente su recorrido filosófico, en un tono, más allá del propio Husserl, hegeliano...

Creo que Husserl no pudo superar el límite idealista de la fenomenología, a pesar de su intento por recuperar una Humanidad absoluta y su historicidad. *Ego* trascendental, Espectador absoluto, intersubjetividad trascendental, Espíritu (absoluto)... en última instancia son diversos nombres de una "razón absoluta" o "subjetividad absoluta (subjetividad trascendental en el sentido último)" (p. 268). Y es en este punto donde se produce la explosión-implosión de la filosofía como absoluta racionalidad teleológica. ¿Este quiebre de la filosofía en su cúlmine implica un giro epocal hacia lo que Heidegger llamó "otro comienzo"? La filosofía se desprende de su fundamento en cuanto *télos* racional absoluto de la humanidad en cuanto intersubjetividad absoluta, e inicia la errancia esencial de la modernidad. Hölderlin y Nietzsche fueron las primeras víctimas de este descalabro de la Razón (filosofía) y quienes se aventuraron por los nuevos caminos del "nuevo pensamiento". "Víctimas" por cuanto *pagaron* con la locura el estallido de la metafísica. Por supuesto que el acontecimiento de la "muerte de Dios" (que es muerte de los fundamentos del *lógos*) no puede reducirse ni a dos ni tampoco a una serie de nombres, se trata de un acontecimiento histórico pues implica simultáneamente un retroceso de recuperación de heterodoxias y herejías por donde a través de la historia al menos de Occidente se ha filtrado lo *otro* de la racionalidad dominante (ya se trate de sofistas, cínicos, estoicos, místicos, libertinos, revolucionarios) acompañando como una sombra a veces trágica y a veces burlesca la historia de la onto-teo-logía.

Lo que cae ante todo es el *yo*: caída a la que considero una consecuencia de la idea de infinito de Descartes, sin tener en cuenta aquí su historicidad, ante todo mística, quiero decir de las experiencias místicas y de las subsiguientes expresiones teóricas de los místicos. Los libros sobre la "arqueología" del sujeto de Alain de Libera (editados por Vrin) muestran cómo el establecimiento del sujeto fue fruto de una larga lucha ideológica, y cómo su crítica fue también el resul-

tado de otra lucha que termina, aunque no se termine nunca, con lo que he llamado estallido de la filosofía. Pero retomemos los dos nombres adelantados. Hölderlin, con su idea de todo-en-todo y su idea de lo abierto (*aórgico*), se desligó prematuramente del idealismo de Schelling y de Hegel (me permito remitir a la p. 317 de *Exceso y donación* –ed. Biblioteca Internacional Martin Heidegger– donde trato extensamente este tema). Por otra parte, el recorrido completo de la obra de Nietzsche está penetrado por la constante crítica al "principio de individuación", desde *Los orígenes de la tragedia*, pasando por el "ya no hombre" del *Zaratustra*, hasta el grito final del "yo soy Prado" y "yo soy todos los hombres". "Yo soy todos los hombres" no es un enunciado teórico, pues sin un sujeto de la enunciación no puede haber enunciado teórico, lo que hay es un hueco, y más allá hay otro hueco y otro y otro... nunca hay llegada a algo donde apoyar o fundar un *sentido*.

Hans Blumenberg dedica una parte de su libro *Descripción del ser humano* (ed. Fondo de Cultura Económica) a la fenomenología de Husserl, en partircular el cap. VI titulado "El Dios de Husserl". Es un comienzo extraño. Recordemos que Anselmo y Eckhart ya lo dijeron: lo máximo que se puede pensar tiene que ser perfecto, pues si no fuera perfecto no sería lo máximo, y si es perfecto tiene que existir, pues si no existiera no sería perfecto al faltarle precisamente la existencia. Pero, agregábamos, Anselmo va más allá de este razonamiento y dice que Dios no sólo es lo más que se puede pensar sino que es "más que lo que se puede pensar", vale decir que lo saca a Dios del ámbito del pensamiento (*Proslogion*, cap. 15). Así abre a lo *posible* de una razón inusitada o de una razón-sin-razón, post-filosófica, por donde el pensamiento contemporáneo, con sus raíces históricas, trata de renacer. Entre sus pares está el Maestro Eckhart (quien se refiere a un "súper-dios" o a lo divino como un más allá o un ante-dios), entre muchos otros místicos, filósofos y poetas. Al referirse a Descartes como el "primero" que necesitó un dios "que le garantizara la realidad del mundo material..." Blumenberg no tiene en cuenta la omnipotencia divina que pone en cuestión esencial todo código,

toda ciencia y "realidad": así como Dios puede hacer que 2 más 2 no sean 4, puede hacer que este mundo no sea y que no haya sido nunca, pues en caso contrario, si Dios no pudiera hacer algo este *algo* sería más que Dios. Pascal excluye, efectivamente, al dios del fundamento (necesariamente idolátrico), al dios cuya existencia puede demostrarse (Heidegger, recordémoslo, se preguntaba irónicamente qué es ese dios que necesita ser demostrado, ese dios ante el que no se puede bailar y cantar...), para así afirmar el dios "en el que hay que creer", pero tal vez sea mejor decir en el que hay que tener fe (J.-L. Nancy, *L'Adoration*). Kant habría negado toda *prueba* de la existencia de Dios porque ésta implicaría no sólo la destrucción de "la autonomía moral" sino también el paso a la razón práctica como mandato cuyo presupuesto podemos llamar divino. Blumenberg remite al discutido y ya recordado aforismo del *O. P.*: "Dios no es una cosa que exista fuera de mí, sino mi propia idea. Es un disparate preguntar si un dios existe", y "pensar en él es al mismo tiempo creer en él" (ob. cit., p. 283). Del somero resumen de la fenomenología vamos a subrayar algunos puntos o temas que hacen a nuestra cuestión. Husserl critica a Descartes porque después de su propia reducción (la duda metódica) al *ego*-(*cogito*)-*sum* da un salto y reintroduce a dios (de nuevo la idea de perfección es el pivote de la aseveración teórica) como garante del mundo que ha sometido a la *epokhé*: lo que había sido reducido, el mundo y la ciencia, vuelve por sus fueros bajo la garantía de un dios que nos protege de todo error. En lugar de permanecer en el campo absoluto del yo abierto por la reducción absoluta, para desde allí emprender el lento e interminable proceso de las constituciones, Descartes habría recurrido a la reafirmación total del mundo a partir de la existencia de Dios como fundamento absoluto. [No obstante el salto dado por Descartes, similar en cierto sentido al que dará Kant cuando tropiece con los límites en abismo de la razón pura, ya no podrá en adelante levantar la sombra de la duda absoluta, y esto puede corroborarse en una de sus cartas a Elisabeth donde habla de dios como el *nombre* de una posible hipótesis frente a lo inconmensurable e incomprensible]. Husserl planteó "la idea de la contingencia del

mundo", así como de toda filosofía, incluida la fenomenología [esta "idea" es metafísica pues el mundo no es ni contingente ni necesario sino que *es*, sin atributos; si fuera necesario ¿qué sería esta necesidad que está por sobre dios?, ¿otro dios?, ¿la divinidad eckhartiana? Por otra parte, la contingencia ¿sería libertad absoluta?, ¿libertad como más que Dios?, ¿libertad incluso de auto-aniquilamiento? Tanto la necesidad como la contingencia se autoanulan por el absurdo]. Por otra parte hay que distinguir entre el mundo-en-sí y el conocimiento empírico-científico del mundo-de-las-cosas; es el conocimiento de este último el que es contingente, indefinido, porque a medida que se desarrolla se abre a más cosas; pero lo que llamamos mundo-como-tal no es una cosa: es el mundo-de-las-cosas en su infinito *más* y en su posibilidad.

Blumenberg sostiene que para el fenomenólogo Dios mismo sólo puede percibir "las cosas físicas" mediante sus "matices" (apareceres o modos), de allí que "sea un error de principio considerar que la percepción no llega a la cosa misma, que su 'ser en sí' no nos está dado" (p. 289). Su referencia es *Ideas* (I), donde Husserl sostiene que es un "error de principio creer que la percepción (y a su modo toda otra clase de intuición de cosas) no se acerca a la cosa misma [...] Pero esta manera de ver es un contrasentido" (p. 97). Se "acerca" o toca la cosa misma, pero no nos da la cosa misma en cuanto tal, porque la cosa misma es la cosa-sin-el-hombre o más-que-hombre. El hombre aprehende a su "modo" la cosa misma y de esta manera la humaniza (diría Marx). Se trata de una discusión sesgada con Kant, como si éste separara absolutamente *noúmeno* y fenómeno, cosa-en-sí y cosa-para-el-hombre. El fenómeno es fenómeno del *noúmeno* y, en este sentido, conlleva el *noúmeno* en modo-de-fenómeno. Conocemos el *noúmeno* al menos en cuanto fenómeno. Esta distinción es fundamental en Heidegger: no hay dos cosas (*noúmeno* y fenómeno como realidades distintas) hay dos perspectivas, desde el infinito y desde lo finito, de lo mismo. Lo que en realidad hace Husserl es poner en duda (reducir) "la absoluta seguridad de la existencia [empírica del mundo]" (p. 107) o, mejor dicho, es posible la duda (en Descartes

esta duda es finalmente negada, y esto es lo que le reprocha Husserl, por la existencia de un ser perfecto –Dios– que no puede engañar); en cambio "yo mismo" es una "realidad absoluta". [No existen diversos mundos noumenales: el mundo noumenal de los perros, de los tiburones, de los hombres, etcétera; hay un único mundo captado de diversas formas o modos por diversas formas o modos de captación: el modo hombre capta como hombre, el modo águila como águila, la hormiga como hormiga... Pero es el mismo mundo captándose a sí mediante sus distintos modos de captación: el mismo *mundo* se autocapta según las infinitas formas o modos de captación de sí. A esta forma humana distinta el hombre la llama fenómeno, luego –en un quiasma– el fenómeno es el mismo *noúmeno* captándose bajo la forma-fenómeno]. La "inmanencia", pero no se trata de una inmanencia subjetivo-psicológica sino trascendental, es "absoluta", es lo trascendental en el sentido de la fenomenología [podríamos decir: lo absolutamente no reducible, lo que no se puede someter a una *epokhé* porque es precisamente la posibilidad de toda *epokhé*, es el *prius* de toda *epokhé*]. Me parece decisivo, en este orden, lo que afirma Husserl distinguiendo entre "yo humano" y "conciencia considerada en su 'pureza'" trascendental, la que debe considerarse como un "orden del ser encerrado en sí, como un orden de ser absoluto en que nada puede entrar ni del que nada puede salir; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad"; este mundo espacio-temporal en el que están el hombre y el yo-humano como realidades es "un mero ser intencional", "pero que además de esto no es nada" (p. 114). (¿Cómo no vincular este *yo* que al margen de su constitución es nada, con el "yo" como idea regulativa trascendental en Kant?).

Pareciera, y seguimos a Blumenberg, que Husserl se arroga el derecho de fijar "límites" al propio Dios: en *Ideas* dice que "el mismo Dios" está "ligado" (¿o sometido?) a la "necesidad absoluta e intelectualmente evidente" de la reflexión como medio de conocimiento

de la conciencia, así –dice– "como lo está a la evidencia de que 2 más 1 = 1 más 2" (aquí la diferencia con Descartes es total pues para éste 2 más 1 puede ser igual a 8 o a lo que Dios quiera) (p. 186). (En las *Investigaciones lógicas*, p. 159, Husserl ya había distinguido entre posibilidad ideal e imposibilidad real de una "intuición del mundo entero", la "infinita muchedumbre de los cuerpos". ¿Sólo Dios –se preguntará en *Ideas II*– "ve las cosas como son en sí, y nosotros por medio de órganos sensoriales, que son una especie de lentes deformantes?". Si la percepción de Dios fuera absolutamente distinta de la nuestra "por principio no existiría posibilidad alguna de identificación". Según Blumenberg (p. 292) el poner en duda esta distinción (entre manifestación y cosa-en-sí) constituye "el centro del triunfo de la fenomenología para la conciencia humana". Pero resulta que, a mi parecer, aquí está el problema. Si llamáramos Dios a la infinidad de las cosas, entonces Dios sería la infinidad de las cosas, en cuyo caso entre Dios y la infinidad de las cosas no habría diferencia; pero una de las cosas de la infinidad de las cosas no puede ver la infinidad de las cosas como si esa cosa (en nuestro caso el hombre) fuera la infinidad de las cosas. No obstante, si la infinidad de las cosas pudiera subsumirse bajo la categoría absolutamente abstracta de ser (o, eventualmente, de Dios), cada cosa en cuanto es sería igual a la infinidad de las cosas, y la diferencia fenómeno/*noúmeno* carecería de sentido. Si Dios fuera un ente-cosa o una sustancia, también "vería" por sesgos o modos; pareciera que con estos presupuestos no hay alternativas: o Dios es todas las cosas o Dios ve las cosas a través de sus propias formas o representaciones; así "el dios de Husserl es equivalente a otros posibles seres racionales del universo" (p. 393). Dice Husserl: "Ahora, si le atribuimos a Dios (omniconciencia), la 'capacidad' de mirar en la conciencia de Otros, eso sólo es imaginable si se determina que el ser de Dios abarca en sí todo otro ser absoluto", en cuyo caso Dios no tendría un "solo campo visual" sino "tantos como conciencias absolutas hay"; dios vería, así, con mi conciencia y con la conciencia idealmente infinita del "Otro"; la intersubjetividad –desde esta perspectiva– podría ser considerada un *sen-*

sorium divinum, todo este planteo está sujeto, claro, por un *como si*... (Blumenberg, p. 294-295) [aquí podríamos aventurar que ese Dios es uno de los nombres posibles de lo trascendental o, para ser más preciso, de lo neutro-trascendental. Por otra parte, si el fenómeno es fenómeno del *noúmeno*, la idea de cosa-en-sí también carecería de sentido pues siempre en el fenómeno habría al menos un resto del *noúmeno*]. [Schelling argumenta que si el *noúmeno* es absolutamente incognoscible ¿cómo podemos afirmar que es una cosa? Lo que me parece indubitable es que el sujeto cognoscente no puede conocer el mundo como el mundo es o sería si el sujeto cognoscente no existiera, y el mundo fuera mundo-en-sí o sin las formas o modos que el sujeto cognoscente le imprime al mundo en el acto de conocerlo. De un mundo o de un ser sin el hombre no podemos decir nada (el solo decir que "es" ya es una mera hipótesis antropomórfica). Husserl intenta someter este problema considerando que carece de sentido la problemática de un mundo-sin-el-hombre, porque mundo y hombre se implican necesariamente (esta idea también será desarrollada por Heidegger al considerar al hombre (*Da-sein*) como ser-en-el-mundo. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger dice que "el *Dasein* mismo es en su ser lo que sobrepasa y precisamente por ello no es lo inmanente" y "el *Dasein* como tal está más allá de sí mismo" (p. 358), como apertura, como lo *trascendente* mismo: "Lo que existe como un yo, puede existir así sólo en cuanto trascendente")].

Blumenberg plantea el punto que considero decisivo con estas palabras: "La reducción fenomenológica ya no puede contentarse con abandonar el mundo contingente suspendiendo la *Doxa* originaria para dedicarse, como los platónicos tardíos de la Antigüedad mediante el ascetismo y la purificación, a la objetividad absoluta. Ahora tiene que trascender por reducción el sujeto mismo en tanto es 'mundano'". Lo que debe caer es el propio yo-puro que realiza la reducción (*epokhé*). O: el yo que pone entre paréntesis el mundo debe ponerse entre paréntesis a sí mismo. Husserl tiene necesariamente que duplicar el yo en un yo fenoménico y un yo-trascendental que realiza la reducción del primer yo como yo mundano o psicológico.

Este sujeto trascendental "tiene la estructura esencial de una conciencia en general, en eso inevitablemente es semejante a un dios" (p. 302). Decir que esta conciencia absoluta se genera a sí misma no puede sino retrotraernos a la idea de dios como *causa sui* (frase que más allá del sentido contradictorio que tiene en sí misma debe interpretarse como una respuesta tangencial al principio de razón, pues si todo tiene razón de ser este principio debe aplicarse incluso a dios, pero si dios debe tener necesariamente una causa sólo él mismo puede ser su causa, en caso contrario habría algo superior a dios que lo habría causado). De allí que esta conciencia pura-absoluta no tenga, no pueda tener, acceso a su finitud: "La conciencia no está en el tiempo; tiene ella misma las propiedades del tiempo de tener todo en sí". Clemente de Alejandría dice de Dios que es "aquello que no tiene principio ni final"; en este sentido la conciencia trascendental absoluta podría visualizarse como propiamente divina. Este yo, conciencia o sujeto trascendental no puede pensarse como no siendo (pues no tiene punto de referencia para tal pensamiento), "tampoco que alguna vez no ha sido o que alguna vez no será"; "Para mí es impensable que yo no sea. Por lo tanto también es impensable que un yo no sea." (*Husserliana,* XIV) (Blumenberg, p. 303). [Pareciera posible pensar o decir que yo no soy o no fui o no seré, pero lo verdaderamente imposible es imaginar que no soy o no fui o no seré, simplemente porque no puedo imaginar la nada de ser: ese inimaginable ser-sin-yo carecería absolutamente de determinaciones]. Dice Blumenberg: "No por casualidad y seguramente sabiendo bien lo que estaba escribiendo, [Husserl] puso en boca del yo fenomenológico las más orgullosas de las palabras del dios bíblico: 'Soy el que soy'". [Pareciera que Husserl utiliza algunas afirmaciones teológico-religiosas sobre dios para sus análisis fenomenológicos de caracterización de lo trascendental...].

La *epokhé* trascendental, insistimos, requiere que se reduzca al fenomenólogo que realiza la reducción en cuanto sujeto-puro-absoluto. Situación paradojal por cuanto la reducción mundana *dóxica* realizada por el fenomenólogo exige que el propio reductor sea re-

ducido. En tal caso, ¿qué queda? El yo duda y se cuestiona a sí: "soy yo y no lo soy": el yo mundano, empírico, debe ser reducido, dejado de lado, puesto entre paréntesis, pero esta acción requiere a su vez alguien, un sujeto otro yo, que la realice, de allí la necesidad de ese soy y no soy: soy este "yo" y no soy este "yo": soy otro (el *lo*, yo-sujeto-conciencia-dios... o lo que sea). [Creo que Descartes, con su recurrencia al infinito (que llamó "Dios"), está más allá de Husserl, porque apunta a una apertura indecible sin posibilidad de fundamento]. La quinta *Meditación* le pone a Husserl en posesión de la intersubjetividad trascendental y de las posibilidades inéditas que ésta abre al desarrollo de la fenomenología. Husserl habla de una "mónada universal" (el término notoriamente viene de su estudio de Leibniz; dice Husserl: "la fenomenología lleva a la monadología anticipada por Leibniz en una consideración genial", "es a él a quien estamos relativamente más próximos", en Blumenberg, p. 307) o, como dirá después de 1931, de la "voluntad absoluta universal en todos los sujetos trascendentales".

Al desarrollo lento de la quinta *Meditación*, a su racionalidad con una borra de locura, se puede responder primero citando al propio Husserl: "Si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, entonces él sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo mismo seríamos uno y lo mismo" (p. 174); y después respondiendo: y así efectivamente es en lo trascendental, que desconstruye todo arrebatándolo a las categorías de la metafísica: él y yo somos lo mismo porque en lo trascendental no somos ni él ni yo. Cuando Nietzsche dice "yo soy todos" o "soy Prado", y cuando Rimbaud dice "yo soy un otro" (cabría recordar también el enigmático "Hay en mí un ser distinto de mí..." dicho por Kant en su *O. P.*, ¿con referencia a Dios, pero teniendo en cuenta que dios por inexistencia mienta lo trascendental?) ¿abren o terminan con la filosofía? Husserl de alguna manera hace lo mismo sin llegar a las últimas consecuencias, a las que tal vez se refiriera en su vejez diciendo que tendría que recomenzar todo de nuevo. Ese "todo de nuevo" se debe tomar a la letra.

A partir de la quinta *Meditación*, en la que Husserl cree fundar la intersubjetividad trascendental mediante la apresentación y la rememoración (temporal), se produce un giro decisivo que lo llevará a enunciar la idea de una Humanidad trascendental o Absoluta. El problema, sin embargo, es el de la fundamentación teórica de este giro.

curso de jean wahl sobre husserl

Karl Löwith, incluso reconociendo la dificultad insalvable de una "definición" de lo trascendental, dice que "el motivo trascendental, motivo introducido en la filosofía por Descartes, consiste [...] en buscar el fundamento último del saber en la subjetividad cognoscente". Esto es discutido por Wahl aduciendo que en Descartes el fundamento último no es el yo, y remitiéndose a Kant como el antecedente de Husserl al menos en este "motivo". Sin embargo también Löwith reconoce la importancia decisiva de Kant en cuanto a la distinción "entre la subjetividad trascendental y la subjetividad empírica" (*Curso,* t. 1, p. 31). Sigue una discusión sobre Hume. Dice Löwith: si en Hume no hay ninguna subjetividad empírica es porque "el mundo se disuelve en una ficción pura, lo que hace que el yo que produce esta ficción no sea concebido por Hume, de ninguna manera, como perteneciendo al mundo, y este es el elemento esencial del yo trascendental". Debemos tener en cuenta que el sujeto husserliano está siempre salido-de-sí-hacia, que siempre está superado o transgredido por sí mismo, y este sería "el acto trascendental por excelencia" [pero ¿hay un sujeto-que-sale de sí o se llama "sujeto" a ese salir? En este último caso ¿quién sale? No puede haber respuesta porque se está presuponiendo un ser o un ente sustancial; no hay algo que salga de sí pero hay un salir enigmático, sin sujeto empírico, hay un *lo* trascendental indefinible e incognoscible]. En *La crisis* Husserl afirma que la fenomenología trascendental, en la medida en que es trascendental, es algo que no puede ser dicho (Löwith, p. 7), y Wahl asiente reconociendo "la legitimidad de llegar a lo indecible, a lo inefable", pero se pregunta sobre la "legitimidad de llamar a eso trascendental", y dice: ni trascendental ni no trascendental, al llegar a lo indecible "ya no podemos decir nada". Löwith asiente pero hace una distinción: no se puede decir nada en lo em-

pírico, se ha tocado un límite que nos proyecta a lo trascendental que es indecible empíricamente pero decible como trascendental. ¿Se abriría así la posibilidad de una ascesis fenomenológica cuasi mística, de una mística sin religión o, con palabras de Schelling, "racional"? Esto posibilita que Kelkel pueda referirse a la reducción trascendental diciendo que en ella "ya no hay interioridad ni exterioridad de la conciencia" o "no hay interior de la conciencia así como no hay exterior de la conciencia". No se trata ni de "misterio" ni de mística en sentido estricto, se trata de un decir de lo que no se puede decir porque es lo que funda el decir. Lo "difícil" es la reflexión que nos hace pasar de lo natural-empírico a lo trascendental (Husserl habla de seres imaginarios que sólo conocen dos dimensiones, y afirma que el pensamiento trascendental conoce la tercera dimensión; en este caso la comparación con la ascesis del místico va de suyo; también el místico puede decir: he llegado a una altura desde la que se ven tales o cuales cosas, y en consecuencia quienes quieran verlas deberán llegar a esta misma altura...). Se trata de una "dimensión radicalmente nueva" (Löwith, p. 11), lograda mediante "una reflexión sobre la reflexión". La observación siguiente sobre Descartes me parece discutible. Löwith sostiene que el yo de Descartes está muy próximo y muy lejos del *cogito* husserliano; muy lejos porque Descartes, después de haber establecido el "yo" lo reintroduce como "cosa" en el mundo natural [yo interpretaría así: Descartes distingue un yo natural o empírico y un yo trascendental o Dios: lo que Husserl llama trascendental sería el Dios cartesiano...]. No es casual que Kelkel diga lo siguiente: para Husserl, "la mejor aproximación a la reducción trascendental [que conduce al *ego* o conciencia trascendental] surge de un dominio extremadamente misterioso, la religión" y que lo más parecido a la reducción trascendental es la "conversión religiosa". Se trata de una "total reconversión del hombre", la que implica una toma de conciencia absoluta de la conciencia trascendental como absoluto; con modificar un poco los nombres aparece la idea del Dios racional schellingeano a que hicimos referencia. Tratándose de nombres, ¿qué impediría plantear la

analogía entre lo trascendental y un dios-sin-ser o más-allá-del-ser, un dios ilimitado, indeterminado, des-categorizado, y que a su vez es lo posible de lo imposible, lo posible del mundo y la humanidad como absolutos? ¿Lo "trascendental" un Dios? ¿Podríamos decir el equivalente absoluto? ¿O ese *presupuesto* innombrable de que haya "mundo"? [El problema es que Husserl no puede dar una "definición" de lo trascendental (para definirlo tendría que objetivarlo, delimitarlo, determinarlo, estar fuera de o por sobre lo trascendental, y eso es un imposible lógico). Löwith afirma que todas las investigaciones de Husserl "son una definición de ese término", una definición sin definición, digamos, una exposición o mostración]. En este sentido –prosigue Wahl– "el acto trascendental por excelencia" es la superación del sujeto por sí mismo, el hecho de estar siempre dirigido hacia los objetos [en sentido estricto, en lo trascendental ya no hay ni sujeto ni objeto, sino, diríamos, el sólo estar dirigido o el estar salido, sin nadie que esté salido o dirigido]. Según Wahl el mundo para Husserl sería "la fuente de nuestros pensamientos y su transfondo"; lo que con otras palabras llamamos trascendental, "algo predado que es el mundo", *Ur-doxa* (creencia originaria) y *Urthesis* (tesis originaria): "algo predado pasivo que es el mundo" (p. 38). Pasivo y activo, "gran anonimato", tal vez previo a lo uno y a lo otro; también positividad y negatividad remiten a un suelo previo, a una *hylé* previa, casi me atrevería a decir originaria. Wahl se refiere a la utilización que hace Husserl en su último período de la expresión "instinto trascendental", entendida "en un sentido amplio que es el sentido pre-dado pasivo de toda constitución de ser", anterior incluso al querer; aquí el autor introduce una afirmación que podría vincularse con lo trascendental en el sentido que venimos exponiendo: los instintos "originarios nos hacen ir más allá de todo lo que nos es dado [...] y podemos entrever el lugar que tendrá la religión en el último pensamiento de Husserl", "la idea de la percepción interna de algo de divino que está en el fundamento de toda religión real" (p. 42), y termina hablando de un "*élan*" (impulso, fuerza, envión) que gobernaría incluso al propio instinto. Tal

vez sea posible hablar de un archi-instinto o de la fuerza previa o creadora-movedora pre-originaria del propio instinto.

Es indudable que, al menos en esta etapa del desarrollo de su filosofía, Husserl afirma un subjetivismo (o idealismo) trascendental. Sostiene que la filosofía moderna se inicia con el descubrimiento "genial" del yo cartesiano, incluso de la intencionalidad propia de este "yo" (intencionalidad que desgraciadamente Descartes no habría tomado como objeto preciso de investigación). A este giro a la subjetividad trascendental Husserl le da el sentido de una "transmutación existencial análoga a la conversión religiosa que lleva en sí la más grande transmutación existencial que sea posible como tarea del hombre" (p. 50). Palabras estas que implican al menos el ideal de lo que llamó "un comenzar todo de nuevo"; como si dijera: a partir de este punto al que he llegado en la tarea sagrada del pensar se abren perspectivas inéditas para un pensamiento en busca tal vez de lo "absolutamente otro" (como dice Levinas). Estamos pues en el suelo irrenunciable e insuperable de la subjetividad. Wahl escribe: "El problema de la fenomenología consiste en saber cómo se hace el mundo a partir de la subjetividad que jamás puedo superar (en realidad este es el problema de la filosofía en general, no sólo de la filosofía moderna). En consecuencia, es necesario que la trascendencia se constituya de alguna manera en la inmanencia. El yo es el fundamento originario, intencional, del mundo. Pero ese yo que es el fundamento intencional del mundo contiene en sí por sí mismo con qué fundar el mundo y con qué ir al mundo". Lo que tiene un sentido absoluto es ante todo la subjetividad trascendental del sentido del ser. Por esto será necesario remontar sin cesar a las fuentes subjetivas a partir de las que se forman las estructuras lógicas. Será necesario captar la objetividad del objeto siguiendo un hilo conductor trascendental. "Yo tengo el mundo como fenómeno, como hilo conductor trascendental". "Sólo así llegaremos a exponer, a descubrir, el sentido en el cual el mundo es real. Se debe probar que la trascendencia en todas sus formas es algo que es inmanente en el *ego* respecto al carácter de ser constitutivo. De esta manera llegamos a una suerte de transfor-

mación, de transmutación del mundo" (p. 50)... respecto al mundo habitual de la vida cotidiana (incluso científica). A partir de este punto trascendental de la subjetividad, Husserl, siguiendo lo que expresivamente llama el "hilo", llegará a la intersubjetividad trascendental y finalmente al Espíritu como humanidad trascendental. El "genio" insuperable de Descartes consistió en sacar a luz, mediante el método de la duda metódica, la *epokhé* cartesiana, el fundamento último indubitable de la subjetividad trascendental que fue posteriormente abandonado por un fundamento trascendente (Dios). [Esta deriva cartesiana podría interpretarse, a la inversa, como la apertura a una singularidad archi-trascendental más allá de todo sustancialismo y de toda ontología... De esta manera la *epokhé* cartesiana superaría a la *epokhé* fenomenológica mediante la apertura de un infinito no clausurado en un Espíritu, en una onto-teo-logía, sino mantenido en la absoluta apertura de su infinitud incognoscible]. En la p. 238 y ss. del texto que estamos analizando se pone en cuestión precisamente el problema de la subjetividad y de la objetividad, y si bien en el transcurso del seminario se ha afirmado que la distinción kantiana entre lo empírico y lo trascendental fue decisiva para Husserl, esta distinción está como suspendida en la discusión sobre la subjetividad. Wahl recuerda que el término subjetivo, lo quiera o no Husserl, está investido por la historia de la filosofía, y se remite a Heidegger recordando que para éste "es necesario esforzarse en ir más allá de lo subjetivo y de lo objetivo"; incluso se menciona a Bergson y a James, quienes se "refieren a un dominio anterior a la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo". A estas afirmaciones Kelkel responde: "Pero yo pienso que Husserl también está más allá de la distinción entre sujeto y objeto", aunque utilice eventualmente el término subjetivo (como una suerte de necesidad o constricción del propio lenguaje filosófico: hay que emplear "términos", dice Kelkel). Wahl se pregunta: "Se trata de saber subjetivo ¿en relación con quién?". Podríamos decir que subjetivo/objetivo son términos de validez y necesidad empírica pero que en lo trascendental (el "lo" se refiere a lo neutro, podríamos decir al "espectador" neutro) no hay subjetividad, vale decir

ni sujeto ni objeto. Y esta distinción me parece esencial. En la p. 246 Kelkel dice que "es precisamente la subjetividad trascendental la que es la fuente de la afirmación de la trascendencia del mundo". Pero ¿trascendencia en relación a quién si no hay quién o si el "quién" es una *idea*? [Debe tenerse en cuenta que la conciencia trascendental no es conciencia-de-algo, es, digamos, conciencia-de-nada, es conciencia como posibilidad de algo, es-sin-ser la posibilidad absoluta de algo como ser o mundo, es una conciencia previa a toda conciencia, algo así como un hueco en la propia conciencia, un hueco a cuyo término no hay nada-de cosa, de concepto, de idea, de ser, de Dios, de sustancia, de pensamiento]. En la p. 270 Kelkel insiste en la idea clave: "Yo creo que para Husserl, en el fondo, en el nivel trascendental, ya no hay sentido. No puede haber ontología en el sentido clásico, que piensa que hablamos del ser, de alguna manera del ser mismo, y de alguna manera en el ser mismo". Si esto es así la fenomenología implica sin duda una revolución en la filosofía. El problema es el punto de partida: a) el de una escisión absoluta entre el sujeto y el objeto o entre el fenómeno y el *noúmeno*, ideal/real, materia/conciencia, etcétera, en cuyo caso por definición se abriría una hiancia ontológica fundante del llamado "idealismo" absoluto; b) el ser-en (el mundo) heideggeriano, que es previo a toda diferencia sujeto-objeto; c) lo "trascendental" como *prius* archi-originario o lo *posible* de toda determinación, ya sea sujeto/objeto, real/ideal e incluso ser-en. La diferencia con Kant sería que éste, en su método regresivo, admite un mundo predonado "del que no podemos decir nada"; Husserl no está de acuerdo con este desconocimiento, al que llama "mítico", pero a su vez admite "la posibilidad de una verdad oculta en la filosofía trascendental kantiana" (*Crisis*, 32, p. 122) o de una "nueva dimensión", una dimensión diferente a la habitual, que ha permanecido oculta, dice Wahl, por "obstáculos interiores a la humanidad, obstáculos ocultos a los hombres y a los sabios durante siglos". ¿De qué se trata? Nada menos que "de una función espiritual que está detrás de todas nuestras experiencias y detrás de todos nuestros pensamientos" (p. 80 del *Curso*, II). [Aquí Husserl introduce la distinción entre una di-

mensión plana y otra en profundidad, siendo la primera la superficie de "una profundidad infinitamente rica"; mientras más profundizamos en el conocimiento "más nos topamos con los límites de la cognoscibilidad" (dejemos de lado la referencia al ocultamiento-desocultamiento de la verdad en los griegos según la interpretación heideggeriana). Es precisamente aquí donde Husserl habría dado el salto a lo que llamó *Lebenswelt* o mundo-de-la-vida (parágrafo 33). En este punto, para seguir el razonamiento de Husserl, hay que darle crédito, como bien fundada, a su demostración, en la quinta de las *Meditaciones*, de la "intersubjetividad" (idea que fue, como ya dijimos, controvertida); sin "intersubjetividad" se cae toda la demostración subsiguiente de la *Crisis* en lo que se refiere a la comunidad humana, a la teleología, y al polo espiritual como síntesis de sentido]. Los griegos, al enunciar los principios del orden científico-filosófico, habrían dado inicio a una nueva época histórica. Y Husserl, al abandonar el real o presunto solipsismo de una subjetividad monádica y retomar sus planteamientos desde la nueva base constituyente de la subjetividad, estaría en continuidad con esta gran tradición de la filosofía a la que hace suya (Descartes, Locke, Hume, Kant) y supera mediante la creación teórica de la fenomenología. Un nuevo mundo que implica una salida o superación del idealismo fenomenológico (por eso Husserl pudo reconocerse y proclamarse como un verdadero "revolucionario").

Mundo de la vida, luego mundo pre-científico, mundo científico (Grecia, "una nueva humanidad" científico-filosófica) y finalmente fenomenología. Lo primero real –dice– es "la intuición simplemente subjetiva"; el mundo de la vida existía ya evidentemente antes de la ciencia. Fenomenológicamente la ciencia debe ser puesta fuera de juego o fuera de la cuestión (no problematizada); las dos expresiones son utilizadas por Husserl. Wahl se pregunta si el mismo mundo vivido no "presupone" (digamos: en una estricta reducción última) "algo", un yo trascendental, una "ontología universal" presupuesta por todo ente. Husserl "epojeíza" la ciencia pero plantea "una cientificidad diferente de la cientificidad objetiva" o, digamos, la fenomenología como *ciencia*

absoluta (¿tal vez podríamos decir ciencia ontológica o ciencia lógico-ontológica a lo Hegel?). En este momento de la exposición Kelkel introduce un problema de consecuencias graves: Husserl habría sostenido "la imposibilidad de una duda universal, tal como habría querido practicar Descartes" (p. 94). Se critica a Descartes porque después de la duda universal y a partir de la misma duda como una imperfección pasó o más bien "saltó" fuera de la duda hacia el fundamento divino, esta crítica olvida o desconoce la tensión o vacilación de Descartes en la que plantea la imposibilidad de darle al nombre de Dios un contenido, en realidad Dios es una palabra que no dice nada (J.-L. Marion, *De surcroît*, p. 185 y ss.). Dejando esto de lado debemos reconocer en Husserl la necesidad de negar una duda absoluta, pues una duda absoluta implicaría no sólo un solipsismo sino incluso un nihilismo que echaría por tierra su propia filosofía. A mi juicio esta fue la encrucijada donde quedó atrapada la fenomenología: la reducción llevada a su culminación debía necesariamente autosuprimirse o dar un salto hacia un mundo no reducible (semejante al salto (intuición) que debieron dar los filósofos del idealismo alemán para librarse de la primera crítica kantiana). Pero un límite a la reducción, llámese éste como se llame, es un límite no sólo a la fenomenología sino incluso a la filosofía en su pretensión de un fundamento o sentido absoluto (y tal vez fuera este límite infranqueable el que llevó a Heidegger a su propio extremo, al abandono de la "filosofía" y a la sigética, teniendo en cuenta que ésta, el silencio, se transforma en ética: no el silencio del mero no hablar sino el silencio de mundo, dios, habla, pensamiento, acto... muerte del ente, abandono del ser y entrega a la consumación de la nada). Seguramente Husserl no consideró esta perspectiva al negar la duda absoluta y retornar (¿por qué no?) al mundo-de-la-vida, a la Humanidad absoluta y al *télos* absoluto de esa Humanidad. Husserl no trata, por supuesto, de penetrar en la intimidad del otro hasta ser ese mismo otro, sino que considera a eso otro, el *alter ego*, como conformando necesariamente la estructura del *ego*.

"Lo realmente primario –dice Husserl– es la intuición [...] de la vida mundana precientífica" (*Crisis*, p. 129 y ss.), con toda su riqueza, y a

partir de este mundo pre-dado se constituye el mundo "objetivamente verdadero" de la ciencia; pero se trata, más allá de su aparente esquematismo, de dos "enigmas". Este mundo de la intuición o mundo-de-la-vida se convertirá para Husserl en el tema central de sus investigaciones, mientras que el mundo de la teoría y de la ciencia devendrá un "mero problema parcial". Ante la *epokhé* de la ciencia en general queda el mundo vivido, una "estructura general" a la que se vincula todo lo que relativamente es; vale decir que todos los hombres de todos los pueblos la poseen, es "el a priori prelógico universal" como pre-supuesto de toda ciencia objetiva y de toda vida ética, política, artística...: el "suelo" de toda práctica, el "horizonte" de todos nuestros fines y tareas. Horizonte que "nosotros" en nuestra vida normal no podemos rebasar, "no tenemos siquiera la menor idea de que podría haber otros" (p. 147). Esto es el mundo, "el campo universal en que todos nuestros actos están insertos". Husserl se plantea entonces "una ciencia acerca del cómo universal del pre-darse del mundo" o "ciencia de los últimos fundamentos" (p. 150). En el acápite 39 Husserl plantea nada menos que "una alteración total de la actitud natural [...] una inversión total, una *epokhé* universal enteramente singular". Esto se realiza "de un solo golpe" "que inhibe todo el modo de vivir hasta ahora ininterrumpido, se obtiene una modificación completa de la vida entera, una manera del todo nueva de vivir" por encima de la vida conciencial universal, evidentemente como una nueva religión fenomenológica o racional. Dice: "Me hallo por encima del mundo", pero conservándolo, pues "nada se ha perdido"; es como si lo estuviera mirando desde fuera estando adentro; como si hubiera dos mundos y dos *egos*. En este punto quien surge inevitablemente es Kant, y no carece de significado que Husserl sostenga que el mundo "ha llegado a ser (para mí) un fenómeno en un sentido absolutamente único del término" (¿quiere decir en un sentido no kantiano, por cuanto para éste el fenómeno implica un *noúmeno* aunque más no sea como punto de vista desde el que se ve el ser?). Quien está por encima del mundo es el yo-*ego*-trascendental, pero quien está en el mundo como mundo es el yo-*ego*-alma empíricos, lo que Wahl llama "yo psicológico" y "yo trascendental"; un yo

escindido, como sí mismo y como en-el-mundo, pero por lo común somos ciegos ante el yo trascendental: el yo que está en el mundo, que vive en el mundo con todas sus complejidades, permanece "ciego ante esta inmensa dimensión trascendental" (p. 111). En todo momento mi yo es, digamos, bi-dimensional, es empírico y trascendental, aunque no lo advierta, no tenga conciencia de este último yo. Lo que se propone la fenomenología es producir el salto al yo trascendental. El problema es que ambos yo son uno mismo, están imbricados y separados, son uno y dos al mismo tiempo, y esto plantea no sólo el problema de la conciencia-de lo trascendental en su especificidad sino de las consecuencias de esta toma de conciencia para una filosofía fenomenológica (es el problema arduo de la relación/distinción entre psicología y fenomenología, siendo la psicología –según Schérer– una ciencia descriptiva y la fenomenología una ciencia constructiva...). Se trata de un mismo *ego* visto desde puntos de vista diferentes [pienso que no se trata sólo de puntos de vista sino de una praxis diferente de un mismo ego-empírico-trascendental o, digamos heracliteamente: en el uno la diferencia]. [Pienso que este es el límite de la fenomenología y el estupor del último Husserl ante este límite: el yo-*ego* es, además de empírico y trascendental, un absoluto innominable donde ya no hay yo-*ego*, ni otro, ni nada, y a partir de eso *hay*]. "La humanidad es una autoobjetivación de la subjetividad trascendental, la que siempre opera en último término y por ende es 'absoluta'" (*Crisis*, p. 156). [De *eso* no puede decirse nada porque todo lo que pudiera decirse sería desde afuera, lo que es contradictorio con lo absoluto pues no puede haber un afuera de lo absoluto, un absoluto-mayor implicaría que el primero no era absoluto y que siempre habrá otro absoluto del otro absoluto; en resumen: de esa subjetividad absoluta no es posible decir nada o: no es posible determinarla]. A partir de este punto se plantea un dejar advenir, un dejar que lo dado aparezca sin ningún presupuesto; son "apariciones [...] sin las cuales no se nos daría ninguna cosa, ningún modo de experiencia"; el mundo es dado significa una pasividad previa a la constitución del mundo; o: lo dado implica una previedad, reclama un algo dado como posibilidad de mundo ("un reino desconocido").

¿"Cosa"?, ¿"el cómo de las maneras de darse del mundo"? La cosa es un "horizonte externo" frente al "horizonte interno". El universo es predado como universo de cosas que constituyen "el substracto último" que Wahl compara con la idea de substancia aristotélica (pero "¿es que hay substractos últimos al margen del lenguaje?" se pregunta Wahl –p. 127); es evidente que no podríamos ver lo que las cosas serían, si son, sin lenguaje y sin el ser humano, y se pregunta sobre la *Lebenswelt* o mundo-de-la-vida que, "sin duda" (p. 143) "depende del yo trascendental". En el apartado 53 de la *Crisis* Husserl se ve obligado a una "reforma" pues en la *epokhé* "todo lo objetivo se transforma en subjetivo", la totalidad del mundo se convierte en algo subjetivo, pero en un nuevo paso todo lo egológico-subjetivo se vuelve egológico-del-mundo [¿podríamos tal vez decir que lo subjetivo-egológico lo es a su vez de lo objetivo? Si mantenemos dichos términos esto es evidente; si hablamos de subjetivo estamos implicando un objetivo de ese subjetivo y viceversa]. Ahora bien, esta intersubjetividad universal en la que "se disuelve toda objetividad, todo ente en general", es la *humanidad* como "componente radical del mundo". Esto es obvio y simultáneamente paradojal. Pero el fenomenólogo tiene por tarea considerar lo obvio como cuestionable y como enigmático, y su tarea consiste en "transformar la obviedad natural universal del ser del mundo –que para él es el mayor de todos los enigmas– en una comprensibilidad transparente". La paradoja es el yo constituyendo un mundo que lo constituye; o: "la subjetividad es un objeto en el mundo y simultáneamente es un sujeto de conciencia para el mundo" (p. 182). La "humanidad" constituye el mundo y es integrante del mundo mismo... Aquí surge nuevamente, como en continuidad con la quinta *Meditación*, el problema del otro, del extraño, y la necesidad de justificar racionalmente su existencia como tal otro. En *Crisis* "el *ego* filosofante se concibe él mismo como portador de la razón absoluta, de la razón que viene a sí misma, de la razón absoluta como implicando en su ser para sí apodíctico sus co-sujetos y todos los co-filósofos posibles. Vale decir que la subjetividad será la intersubjetividad", la intersubjetividad absoluta. El paso es grave y está cargado de consecuencias: en lugar de una mónada-subjetiva-absoluta nos

encontramos de golpe instalados en una intersubjetividad monádica absoluta o "Humanidad absoluta" como comunidad-absoluta-de-los-hombres en la que desaparece toda interioridad y toda exterioridad o ambas son subsumidas en una interioridad inédita, en cuanto doxas o creencias como sentido común. Wahl insiste en la semejanza "hegeliana" de estos parágrafos. Subjetividad y constitución del mundo constituyen una unidad; el mundo es retomado desde la perspectiva de un observador imparcial (el fenomenólogo), de alguien fuera del mundo y a la vez en el mundo, en esa unidad que es el mundo-de-la-vida. A la autoconciencia de esta unidad absoluta se vincula, como su consecuencia, la idea de beatitud, de felicidad.

J. Wahl se refiere al "Apéndice XXIX" de la *Crisis* redactado por E. Fink como una prosecución de dicha obra (ver la edición de Il Saggiatore, 1961, p. 541 y ss.). En relación con lo anterior Wahl afirma que "asistimos a la desaparición de la oposición entre interioridad y exterioridad, y de esta manera llegamos al reino de la pura interioridad". Fink señala que "la subjetividad trascendental no consiste en negar la presencia del hombre en tanto que hombre en medio de otros co-hombres y en medio de las cosas". Repetimos: los hombres estamos en un mundo del que somos los constituyentes y que nos constituye; estamos en medio de "estructuras constituidas" y a la vez constituyentes: la "interioridad universal" o el "horizonte absoluto" (Fink, ob. cit., p. 543). La conclusión del "Apéndice" sostiene que "la tarea inalienable de la filosofía: la auto-responsabilidad de la humanidad". El "Apéndice X" de Husserl es algo así como una síntesis de su pensamiento, realizada a partir de los griegos y de un análisis pormenorizado y concluyente de su relación fundamental con Descartes y Kant en particular poniendo el centro de su atención ante todo en el concepto de trascendental, "pues sólo con este concepto se delinea la posibilidad de una más alta auto-comprensión de la humanidad [...] allí surge una nueva función, la más alta de la humanidad, la función de volver posible una existencia humanamente provista de sentido" (p. 448). La observación de Narbonne a Wahl en el *Curso* es relativamente cierta cuando afirma que la diferencia entre Heidegger

y Husserl radica en que para el primero no "existe un punto de referencia absoluto" mientras que para el segundo sí (digo "relativamente" porque habría que tener en cuenta al último Heidegger y su problemática casi mística sobre la donación del *hay* y, también –como señala Wahl– su relación con la poesía de Hölderlin). En la discusión (p. 188), Schérer agrega: "Si se trata de dar un sentido a la noción de subjetividad constituyente se encuentra la noción de intersubjetividad constituyente, y si se trata de realizar esta intersubjetividad constituyente se advierte que en el fondo esta es la comunidad objetiva de la humanidad", "toda la historia humana en todo su desarrollo". Las últimas palabras del diálogo ponen en duda que Husserl haya logrado pasar de la subjetividad constituyente a la intersubjetividad o, como dice Narbonne "jamás se podrá comprender cómo un absoluto puede estar al lado de otros absolutos". [Husserl intenta mostrar un hecho que pareciera imposible demostrar: si hay subjetividad absoluta constituyente entonces hay intersubjetividad constituyente; ¿un misterio?, ¿un enigma como dice el propio Husserl?, ¿un fracaso del intento fenomenológico o apertura a una nueva "filosofía" donde la "subjetividad absoluta es intersubjetividad absoluta" (¿cómo no pensar de nuevo en Hegel y su afirmación de que la inmanencia absoluta es la trascendencia absoluta?)].

[Detengámonos en esta última etapa de la fenomenología. Lo "absoluto" no puede ser sino una idea; un absoluto-real sería una contradicción en los términos, pues convertiría lo absoluto en algo y algo siempre es algo determinado o limitado. Al decir que es una "idea" queremos decir que se trata de una apertura en exceso, que siempre es excedida por un *más* sin término, un más infinito que no puede detenerse en ninguna finitud, ya sea un ser, una sustancia, un *ego* o un dios. Decir subjetividad o intersubjetividad absolutas significa que no tienen fin o límite, luego no es cognoscible ni decible como tal, de allí que las ideas de absoluto y de infinito no dejen subsistir ninguna determinación. Decimos que lo in-finito es lo que no tiene límites, pero no podemos pasar del decir al conocer, a un ser o un sentido, a ninguna entidad y a ninguna calificación: el todo, el

infinito, el absoluto, no pueden ser calificados ni pensados ni imaginados, por eso decimos que se trata de palabras carentes de significado, son signos de algo que no...; y este puede ser un límite de la fenomenología, el punto en que Husserl piensa en un pensamiento sin resto, sin el *más* del exceso. Se refiere "a la medida última de lo que ser y ser dado pueden significar", sin tener en cuenta que no hay medida última ni significado del ser en cuanto tal; no hay, por consiguiente "donación del mundo" porque no hay mundo (también "mundo" es una idea: nadie ha visto ni verá nunca algo como mundo, vemos y tratamos con entes, con cosas, nunca con "mundo", "mundo" es una palabra que intenciona idealmente la suma de todas las cosas). No hay donación total, transparente; no hay intuición absoluta porque toda intuición, toda donación arrastra un *más* desconocido. Husserl da por resuelto en su quinta *Meditación* el problema de la intersubjetividad y consecuentemente traslada la subjetividad trascendental a la intersubjetividad trascendental].

agregados

En *Marges de la philosophie*, Derrida afirma que "trascendental quiere decir transcategorial. Literalmente: 'que trasciende todo género'", y que esta definición le conviene también "a los conceptos kantianos y husserlianos de lo trascendental" (p. 234).

[Sí, porque lo trascendental es el presupuesto incognoscible de lo categorial y, ante todo, de la categoría de *ser*. Por lo tanto, no se entiende el desarrollo posterior del mismo texto referido a Heidegger (quien, por otra parte, sostuvo finalmente que nunca debió emplear la palabra "ser"). Ser es *la* categoría y como toda categoría es im-puesta. Por supuesto que esta afirmación no cierra el problema, pues ¿quién pone? Y ¿a quién o a qué otra cosa pone? Más aún, ¿qué significa poner? ¿Podríamos afirmar sintéticamente que lo trascendental pone o imprime una idea (regulativa) sobre un *noúmeno* o cosa-en-sí desconocida volviéndola conocida al menos en ese punto?]. En el seminario *La bestia y el soberano* Derrida se refiere a la "primera definición literal de lo trascendental en la Edad Media, mucho antes de Kant: '*qui trascendit omne genus*', una *categoría* que trasciende todas las categorías y no pertenece pues a la serie o a la tabla de las categorías" (volumen I, p. 184). El volumen II del mismo seminario está dedicado en buena parte, y me atrevería a decir que fundamentalmente, al análisis complejo y diversificado de la palabra-concepto heideggeriano *Walten* "como figura del poder absoluto", como *phýsis*: "El hombre está dominado, atrapado, atravesado de arriba abajo por la violencia soberana del *Walten* que él no domina, sobre el cual no tiene poder ni ascendiente" (p. 68-69). No quiero abundar pero me parece que el verbo a veces sustantivado *Walten* implica o apunta a lo trascendental. A partir de la p. 336 Derrida queda fascinado (dominado) por el complejo significado inagotable

del *Walten*: "Si insisto tanto en la palabra *Walten* y en todas las ocasiones sorprendentes en que aparece este verbo, a veces sustantivado, a lo largo de todo el corpus de Heidegger desde *Ser y tiempo* [...] parece que se refieren sin duda a una soberanía de última instancia, a un superpoder que decide acerca de todo en última o primera instancia [...] una soberanía tan soberana que excede a las figuras o determinaciones teológicas y políticas –y sobre todo ontoteológicas– de la soberanía. El *Walten* sería tan soberano, ultrasoberano en suma, que estaría incluso privado de todas las dimensiones antropológicas, teológicas y políticas, por consiguiente ópticas y ontoteológicas, de la soberanía", "el *Walten* sería demasiado soberano para seguir siendo soberano, en cierto modo, dentro de los límites de lo teológico-político. Y el exceso de soberanía anularía el sentido de la soberanía", de allí que lo teológico-político no puede ser sino óntico, por referencia "a ese Dios todopoderoso, causa y fundamento del ente, *Causa sui*" (p. 338). Por eso, diríamos, el carácter "intraducible" de la palabra *Walten* que, como dice Derrida, es "una palabra que parece obligarme a mirar todo desde una nueva perspectiva" (lo cual es mucho decir tratándose de un lector atento de Heidegger). Esa palabra o la palabra, aquí, es *Walten*: dominar, dominar de parte a parte, dominación, todo el léxico del poder, reinar, extenderse soberanamente... un auténtico exceso gramatical de significaciones que se extiende hasta el espíritu porque "la soberanía es espiritual", y todo saber, de la ciencia y de la filosofía, le están subordinados. En la p. 342 Derrida se interroga (pensemos no sólo que es su último seminario sino que es una pregunta próxima a su muerte): "¿Qué quiere decir –nos preguntábamos– ese *Walten* (verbo y sustantivo) que nombra a la vez el acontecimiento, el origen, el poder, la fuerza, la potencia, la fuente, el movimiento, el proceso, el sentido, etc., todo lo que se quiera de la diferencia ontológica, el devenir-diferencia-ontológica de la sobrevenida del ser y de la llegada del ente? ¿Por qué *Walten*? [...] ¿Cuál es la fuerza lingüística, semántica y poética, intraducible de esta palabra?". Hay que seguir y resumir en profundidad, seguir el *Walten* como *phýsis*, como *lógos*, como *deinón* (violento, prepotente, espantoso, terrible...), "es como si el ser, el ente y *Walten* fueran lo mis-

mo" (p. 346), y en una nota: "Hace estallar en lo Abierto, es una superviolencia que hace aparecer todas esas cosas en lo Abierto". Todas estas "potencias" le son atribuidas al hombre como un "sujeto" y así éste olvida su "propia esencia" porque "cree que es el autor, el dueño y poseedor así como el inventor de esos poderes", ignorando que él está atenazado, dominado, estremecido, por dichos poderes que, en cierta medida, lo constituyen: esta violencia, que es del pensamiento y de lo poético, lo arranca al hombre de lo ente: "aparece". Esto es lo que interpreta Derrida del texto de Heidegger. ¿Podríamos aventurar entonces que *Walten* es sinónimo o que pertenece "a la familia" de lo trascendental, de ese "trascendental" que siempre está en exceso –de la palabra– de sí, de lo mismo-de-sí? Como si la fuerza y la debilidad de lo trascendental consistiera en ese no poder mostrarse o aparecer como tal; como si fuera un *noúmeno* a la vez necesario para que haya mundo e "inexistente" en cuanto a su inefabilidad, a su incomprensibilidad e invisibilidad. Como si la pantalla absoluta sobre la que se dibujan nuestras figuras efímeras (sin que nadie, cualquier *trascendente* que sea, las dibuje) fuera lo propiamente inaccesible. Y como si (este es el colmo del exceso incomprensible) esa pantalla fuera la nada, la nada que no puede ser, pese a la hegeliana afirmación de que nada-y-ser-lo-mismo: in-determinables; que no es "nada", y así abre un suspenso entre la nada que (es) nada absoluta (luego ideal), y la nada que no es nada, y ese suspenso es pre-categorial, pre-teórico, pre-*nombre*. Es esencial destacar, en este punto, la vinculación analizada por Derrida entre el *Trieb* freudiano con el *Walten* y el *Dasein* heideggeriano. Derrida comienza destacando el *Da* (ahí o allí, según las traducciones) como "lugar de un acontecimiento singular, de una historia" (p. 146). Heidegger está interrogándose sobre el hombre: "¿Qué es el hombre para que en el fondo suceda tal cosa con él? (se está refiriendo a mundo, finitud, aislamiento). Lo que conocemos del hombre: el animal, el bufón de la civilización, el guardián de la cultura, e incluso la personalidad, ¿es todo esto sólo como una sombra en él de algo totalmente distinto, de eso que llamamos *Dasein*?". Derrida nos advierte sobre la importancia del acontecimiento de lo que sucede *ahí* (en el *Da* del *Dasein*) porque

ahí sucede precisamente el "hombre": "¿Qué es lo que sucede ahí con nosotros?", sucede, digamos, el "ser" (*Sein*) del *Da-sein*. "Y la primera aproximación que Heidegger da aquí del *Dasein* [...] es una pulsión (y el *Dasein* es, por lo tanto, en lo esencial una pulsión, *ein Trieb*" (Vol. II, p. 147)). Consideremos la *pulsión*: el *Trieb* "no es tanto una cosa, un proceso sin sujeto ni objeto determinado, cuanto un movimiento, un proceso, una tendencia, una fuerza antes de cualquier sujeto o de cualquier objeto determinado, antes de cualquier ente, antes de cualquier quién y de cualquier qué, la palabra misma, la forma nominal o nominalizada del vocablo (*Trieb*, *Getriebenheit*) es problemática y hay que leerla como tal" (hay que leer en la nota 27 cómo, al margen de la lectura, Derrida insiste: lo que dichos términos nombran "es innombrable en el sentido estricto del término: no puede dar lugar a un nombre" (p. 141). Freud, en el contexto del nombre pero desde una problemática distinta, también define el *Trieb* (pulsión) como "un concepto límite": "Todo procede de ella o vuelve pues a ella, al brote, al impulso de ese *Trieb*, de esa pulsión. Ella es la que nos pone en camino". El *Trieb*, situado por Freud en la "frontera", la "temblorosa línea" dice Derrida, entre lo psíquico y lo corporal, "está destinado a abarcar la totalidad de lo que es, a saber, el mundo (totalidad del ente que Heidegger define "con frecuencia" como *phýsis*); "*Trieb*, el impulso, designa también en alemán el brote [...] en el sentido antes que nada vegetal, pero asimismo en el sentido del crecimiento de lo que nace, del vástago, del retoño, del niño, etc. [...]. El sentido de ese brote, esa pulsión o ese pulso, es una fuerza, pero una fuerza cuyo sentido sigue siendo absoluto, por consiguiente indeterminado" (ob. cit., II, p. 143); de allí, digamos, su parentesco con el *Walten* que, de manera similar no significa algo ni alguien, ni el hombre ni Dios "sino el ejercicio de una fuerza archi-originaria, de un poder, de una violencia, antes de cualquier determinación física, psíquica, teológica, política, más adelante diré óptica u ontológica", y "el *Walten* se parece a eso neutro que no es ni esto ni aquello, ni lo positivo, ni lo negativo, ni lo dialéctico, que ni es ni no es el ser ni el ente, pero que está más allá o más acá del ser y 'de' el ente" (ídem, p. 241). En *L'Adoration*, Jean-Luc Nancy, tal vez

suscitado por el texto oral de Derrida, va a enfatizar de una manera hiperbólica la "pulsión" freudiana. En el "Apéndice" (p. 141 y ss.) se trata del papel filosófico de Freud, pero antes trata del papel de la función filosófica de la *pulsión*. Repasemos: el lenguaje se dirije y nos dirije a "eso heterogéneo, a ese afuera"; el lenguaje es "eso", esa interpelación constante de lo innombrable, "el reverso estricto de toda nominación posible". Este reverso, por otra parte, no existe; si existiera, pertenecería a la nominación del lenguaje; luego no tiene nombre o se lo nombra sin nombre "él" o "eso" o "nada": "la cosa misma que no es una cosa sino el hecho de que hay cosas, y un mundo o mundos, y nosotros, todos, todos los existentes" (p. 10). El lenguaje vendría a ser el entre de lo homogéneo (que somos) y lo heterogéneo innombrable, una abertura que sólo deja ver hacia adentro (la inmanencia: el yo, el mundo) pero que está, digamos, de espalda a lo infinito innombrable (la trascendencia: el "dios" como infinito) como las criaturas están en la caverna del mito platónico. Nancy dice: "La finitud en tanto que abertura a lo infinito". La abertura (es) la infinitud del cosmos en cuanto yo-mundo, el ente en su totalidad, diría Heidegger, que es abertura al infinito: abertura del infinito al infinito. Esta alteridad siempre está en exceso sobre los nombres, sobre todo nombre. A ese otro lado (lo absolutamente heterogéneo) los seres humanos le han dado múltiples nombres, como "dios", "misterio", "más allá", "tao", "nirvana", "ebriedad", "éxtasis", "luz", e incluso lo han nombrado, sin nombre, con el silencio. El lenguaje: llamado, adoración... de nadie, de nada, ¿de la nada? ¡Qué palabras! Y bien, al final se trata de Freud, quien, dice Nancy, en última instancia "no busca un saber" sino que propone hipótesis, conjeturas, "especulaciones", representaciones, mitos (muerte del padre, pulsión de muerte): es al hombre entero a quien Freud pone en juego. Es un nuevo "relato del hombre" (p. 143), pero sobre un fondo "abierto a la incertidumbre, a la incompletud". Un relato (¿cómo podría ser de otra manera?): el inconciente. "El hombre viene de un *élan* (de un impulso, de una fuerza) o de un empuje que lo sobrepasa, que supera en todo caso lo que Freud designa como 'yo' [*moi*]". A este impulso lo llama *Trieb* (pulsión) y Nancy lo llama, entre tantos nom-

bres que no pueden ser nombres de cosas que no pueden ser cosas, "la abertura de una posibilidad [imposible, por otra parte] de sentido" o "la fuerza de un deseo que lleva al hombre [¡pero ya no hay hombre! ¿o llamamos "hombre" a *eso*?] más allá de sí" o, con palabras de Freud: "Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación" [¿pero si no son determinables cómo nombrarlos "seres"?]. Esta pulsión indeterminable, mítica, fuerza anónima, etcétera, es "la tentativa más poderosa que se haya intentado después del fin de la metafísica. Ella ha sabido escapar a la doble trampa de una autoproducción del hombre (en la que Marx permanece particularmente prisionero) y a la resurrección de una suerte de divinidad (como en el caso de Heidegger)" (p. 146). Claro, la autoproducción del hombre es contradictoria: si no había hombre ¿qué hombre pudo producir al hombre? En cuanto a la divinidad heideggeriana (el dios último, el huyente) se trata, creo, de lo *abierto*, y creo que nunca Heidegger pensó o al menos no intentó, llenarlo con una determinación. En cualquier caso, es un problema difícil o tal vez imposible de resolver ante el silencio de Heidegger previo a la muerte. ¿Podríamos llamar trascendental a la "pulsión"? Esto depende de cómo consideremos lo trascendental. Si lo trascendental fuera una pasividad absoluta en la que se produce como un milagro, es decir sin causa, el mundo, no podría compararse de ninguna manera con la pulsión. Tampoco se lo podría hacer si el mundo fuese una emanación extática, una suerte de autorreflejo trascendental. Una tercera posibilidad, y esta sí vinculante, consistiría en pensar (de una manera paradojal o absurda) precisamente lo trascendental como una fuerza-vida incognocible y creadora (¿como un "dios" sin Dios?) de todo (mundo, hombre), sabiendo, por otra parte, que todo nombre, que toda determinación, debe ser instantáneamente retirada, tachada; pero si hay (mundo, hombre) se puede decir que al menos ese "hay" es el posible de una imposibilidad.

Merleau-Ponty estuvo obsesionado por esta problemática. El "Prólogo" de la *Fenomenología de la percepción* comienza con la pregunta "¿Qué es la fenomenología?". Un comienzo que contradice al menos al primer Heidegger, vale decir al anterior a *Ser y tiempo*, quien se distan-

ció de Husserl precisamente por el comienzo. Mientras para Heidegger el comienzo es pre-teórico, lo que llamó facticidad, para Husserl la subjetividad trascendental "es la instancia constitutiva de la realidad", instancia "reflexiva" propia de la filosofía moderna deudora de Descartes (ver Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, cuyo tema central es precisamente esta diferencia esencial que aparta a los dos grandes pensadores alemanes); no obstante, debemos señalar que detrás de la diferencia se encuentran similitudes y apropiaciones mutuas cuyo esclarecimiento depende de la publicación de los inéditos de ambos (los cursos anteriores a 1928 de Heidegger y los extensos desarrollos fenomenológicos sobre la *pasividad* de Husserl). El problema no está resuelto. Para Merleau-Ponty, por ejemplo, "todo *Sein und Zeit* ha surgido de una observación de Husserl" y es una explicitación del *Lebenswelt* o mundo de la vida, "tema primero de la fenomenología" (claro, esto es una exageración); "volver a las cosas mismas [la célebre consigna de la fenomenología husserliana] es volver a este mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento habla siempre" (p. 7). La fenomenología es un pensamiento en proceso, no se la puede hacer terminar en el "idealismo" de *Ideas I* porque sigue en las *Meditaciones cartesianas* y, fundamentalmente, en *Crisis*; del mismo modo, la facticidad del primer Heidegger tiene como continuación sus trabajos sobre la poesía de Hölderlin, sobre Schelling y Nietzsche, sobre la co-apropiación de ser-hombre, el hay-se-da (*es gibt*), el acontecimiento co-apropiador (*Ereignis*), el abandono, el último dios, etcétera. En este sentido el libro sobre el que trabajaba Merleau-Ponty cuando lo sorprendió la muerte, *Lo visible y lo invisible*, podría ser un ejemplo del trabajo de una filosofía fenomenológica que concluye en sucintos apuntes que son avanzadas de su pensamiento *in progress*. Allí habla de una auténtica reducción "más allá de la presunta 'inmanencia' transcendental que lleva al espíritu absoluto" (p. 213). De lo que se trata es de "entender que la verdad misma no tiene ningún sentido fuera de la relación de trascendencia [...], que la 'subjetividad' y el 'objeto' forman un solo todo". Entender que "no somos nosotros quienes percibimos, es la cosa la que se percibe ahí –no somos nosotros quienes hablamos,

es la verdad la que se habla en el fondo de la palabra" (p. 228), de allí que pueda afirmar que no somos nosotros los que tenemos las cosas sino al revés "que las cosas nos tienen", "que el lenguaje nos tiene y no lo tenemos nosotros. Que el ser habla en nosotros y no hablamos nosotros del ser" [pero entendiendo que el ser habla en nosotros porque nosotros somos habla del ser; y esto es esencial para no separar al ser del "nosotros"]. Merleau-Ponty entiende la filosofía, de acuerdo a lo dicho como "Ser que habla en nosotros" [insisto en que la expresión puede llevar a un equívoco: porque no hay un nosotros donde el ser hable, no puede haber un nosotros fuera o al margen del habla donde en un movimiento posterior el ser hablara; lo mismo hay que aclarar respecto al *dictum* heideggeriano del habla como "casa del ser" pues el ser no es algo distinto al habla: el habla es manifestación del ser como habla-ser, lo cual es distinto]. Más adelante se refiere al ser "como *hay* puro" y que se "asiste al hecho de que hay algo. Algo más bien que nada"; son las representaciones las que muestran ese algo del ser (no obstante, no hay, ¿no puede haber?, respuesta a la pregunta de la metafísica leibniziana respecto al por qué existe algo más bien que nada). Dice que Descartes "intuye" que siempre ponemos "un hombrecillo dentro del hombre", que nuestra visión objetivante "nos obliga a buscar siempre más adentro a ese hombre vidente que pensamos tener ante los ojos" (p. 255); ya Platón advertía a este hombrecillo que plantea el problema del tercer hombre; pues un hombrecillo adentro del hombre implica lógicamente la existencia de otro hombrecillo adentro del hombrecillo... y así indefinidamente.

La muerte repentina de Merleau-Ponty fue un accidente doloroso para la filosofía. *Lo visible y lo invisible* pasó a ser una obra póstuma, con un texto casi concluido y una gran cantidad de fragmentos y de breves notas. Me referiré a algunos de estos fragmentos que directa o indirectamente se refieren a lo trascendental.

"Yo, realmente, no es nadie, es el ser anónimo; es preciso que sea así, anterior a toda objetivación, a toda denominación, para ser el Operador o aquel a quien todo ocurre" (p. 296). Existirían dos yo: el yo nombrado, el "llamado" yo, al que "todo ocurre" (en términos

kantianos, el yo "empírico"); y el "Yo primero", del que el yo empírico es "objetivación". Se trataría, de nuevo utilizando terminología kantiana, de un yo trascendental, un yo "desconocido a quien todo le es dado", ante el cual "hay algo": "Es, pues, la negatividad-inaprensible, desde luego, en persona, puesto que no es nada". (En realidad, no se puede afirmar que lo trascendental es un yo porque lo trascendental es anterior a toda nominación; habría que decir que lo trascendental es la posibilidad del yo, y sólo en un segundo momento, en el momento propiamente expositivo, se podría nombrar de manera tentativa, vacilante, a lo trascendental como *yo* o como conciencia, etcétera). Merleau-Ponty se pregunta si este yo trascendental es el que piensa, habla, razona, sufre y goza, y responde que no, "puesto que no es nada" (de cosa, de ser, etcétera), y entonces dice que es "esa negatividad como abertura al mundo por el cuerpo"; lo trascendental como nada (abertura), como lo que vuelve posible la posibilidad de lo empírico como tal y la negatividad como "hueco" entre el hablar y el oír: "el dualismo negatividad-cuerpo o negatividad-lenguaje [lo trascendental como negatividad y cuerpo, negatividad y lenguaje, en realidad subsume en su anterioridad como potencia la dualidad que introduce lo empírico, por eso habla de "quiasma"]. Que no se trata de una dualidad ontológica (metafísica) se aclara posteriormente (p. 297), pues la relación visible-invisible no es entendida como diferencia real sino que remite a lo que Derrida ha llamado diferancia o a la *khôra* platónica, en última instancia, ese "innombrable", esa "nada" del yo trascendental. Dice Merleau-Ponty: "Hay que entender que la visibilidad misma incluye una no-visibilidad", pues no existe una invisibilidad "en otra parte", como si se tratase de un *noúmeno*. En este sentido –prosigue– lo que la conciencia no ve "no lo ve porque es conciencia", digamos, porque es límite; "lo que no ve es lo que hace que vea, es su vinculación al Ser, su corporeidad, los existenciales por los que el mundo se hace visible" (y dichos existenciales son manifestación... trascendental de la nada trascendental, y no lo trascendental, porque lo trascendental es nada-de o lo puro posible: o lo imposible como negatividad tachada; no en balde dirá que "la

visión es trascendencia", "cristalización de lo imposible" (p. 328)), "la carne en que nace el objeto", la carne no como materia, y la naturaleza como carne, "como el otro lado del hombre", y también dirá que en la experiencia hay "algo" que "funda y anuncia la visión". Se trata de pensar desde lo visible a la naturaleza y al *lógos* ("Se trata precisamente de mostrar que la filosofía ya no puede pensar según este orden: Dios, el hombre, las criaturas –que era el orden de Spinoza" (p. 329)). [Lo trascendental no es ni siquiera el vacío o el hueco, es previo, la imposibilidad que desde el instante en que se la nombra ya desaparece como imposibilidad y pasa al ser (posible); querer nombrarla es querer suprimirla, cualquier relación con lo imposible es imposible, es una locura. Lo difícil es abrazarse al caballo de Turín, es el *Pesa nervios*, la glosolalia sin pensamiento]. Merleau-Ponty vio que todo es laberinto y laberintos de laberintos, curvas, evaginaciones y expansiones, adivinanzas, maleficios y retruécanos del lenguaje; vio ese ausentarse o diluirse o anonadarse de las cosas; mejor dicho vio que no hay yo, ni objetos-cosas, ni sujetos almas o espíritus. En eso estaba cuando la muerte lo sorprendió como un rayo.

En *Y mañana, qué...* Derrida, en diálogo con E. Roudinesco, se refiere al problema de la libertad. En respuesta a la exigencia de su interlocutora, que plantea el reconocimiento de la "determinación" del nuevo sujeto "moderno y descentrado" determinado por máquinas sociales, económicas, biológicas, etcétera, y de su exigencia respecto a que sin negar estas determinaciones "puede dejarse cierto espacio al psiquismo y a la idea de libertad subjetiva" (p. 61), Derrida sostiene que antes se precisa explicar las palabras "sujeto" y "libertad". A lo que resiste ese determinismo "no lo llamaré sujeto, ni yo, ni conciencia, ni siquiera inconciencia, pero lo convertiré en uno de los lugares del otro, de lo incalculable, del acontecimiento". ¿Cómo llamar a "eso" se pregunta? Duda en llamarlo libertad por las connotaciones metafísicas que esta palabra tiene en cuanto presupone un sujeto soberano, y sugiere llamarlo "lo que viene". Lo que viene (es) el Acontecimiento; y ese venir-sobre el "sujeto" abre a un afuera o a un más allá al que hay que responder. El Acontecimiento, ese llegar ab-

solutamente imprevisible, excede todo "determinismo" y así, en ese puro lugar "existe algo 'libre'", se abre cierto espacio de libertad, "un espaciamiento liberado, des-prendido". La conclusión es que uno está expuesto o "destinado" a ser libre. Este desconocido, incognoscible e imprevisible llegar del Acontecimiento sería la posibilidad de la libertad. [Se produce un giro: ya no es un sujeto que es libre esencialmente sino que es abierto desde fuera, por el Acontecimiento, a la libertad; no es de adentro hacia fuera sino desde afuera hacia adentro que se puede plantear la libertad; el Acontecimiento sobrepasa todo determinismo y requiere o impone una respuesta que no puede sino escapar a las determinaciones, es decir una respuesta por sobre las determinaciones, una respuesta libre ante un Acontecimiento inédito, imprevisible, in-determinado. Pero si no hay sujeto-yo, ¿cuál es el quién de la libertad? Dicho de otra manera: si el Acontecimiento –como lo trascendental– es-sin-ser lo que llamamos sujeto o yo, ¿la libertad sería tautológica? ¿Decir libertad o Acontecimiento o sujeto sería decir lo mismo?]. Pareciera que Derrida delega en Nancy el problema de la libertad. Éste, en *La experiencia de la libertad* (ed. Paidós) plantea el problema conceptual de la libertad. Señalemos ante todo el doble genitivo del título; ¿el "de" implica que "la libertad" realiza la experiencia (y por experiencia podemos entender el yo, el mundo, etcétera)? o, por el contrario, ¿lo que llamamos experiencia siempre es experiencia de un sujeto que efectualiza la libertad? En la p. 70 Nancy responde a esta diferencia: "Pero esa experiencia de la libertad (que no es experiencia en 'pensamiento' sino que es el pensamiento) es sólo saber esto: que en todo pensamiento hay otro pensamiento, un 'pensamiento' que ya no es pensado por el pensamiento sino que lo piensa: un pensamiento diferente del entendimiento, diferente de la razón, diferente del saber, diferente de la contemplación, diferente de la filosofía y del pensamiento mismo. El pensamiento diferente otro de todo pensamiento, que no es lo Otro del pensamiento, ni el pensamiento de lo Otro, sino aquello por lo que el pensamiento piensa"; ("aquello por lo que el pensamiento piensa" sin ser pensamiento sino, digamos, su *posible*, sería lo que venimos indagando como tras-

cendental; la última página del libro parece ser el rizo que cierra esta afirmación: "No depender de nada, darse su ley, ser la apertura de un comienzo [...] no tener ningún fundamento, tener en consecuencia 'su' ley siempre más allá o más acá de 'sí', estar separado de sí tanto cuanto lo es una apertura" (p. 189), pero teniendo en cuenta que ese "sí" (es) nadie, nada de... algo).

En Kant, la ley moral (la voz de la ley, que es voz-de-*nadie*) implica la libertad pues, al decir *debes* hacer tal o cual cosa, se presupone que se puede hacerla y que se puede no hacerla o que se es libre de hacerla o de no hacerla; en caso contrario, la ley sería innecesaria ya que el hombre actuaría de acuerdo a un condicionamiento absoluto y no podría no hacer lo que de hecho hace (queda claro que este planteamiento pasa de lo empírico a lo trascendental). La libertad sería ese punto de paso entre lo trascendental y lo empírico; no es lo trascendental pero lo presupone, y no es lo empírico pero es en lo empírico donde se efectualiza, donde "adviene" de manera siempre inédita, siempre en el instante imprevisible de su generación. A este trascendental Nancy lo denomina en estas primeras páginas *ser*, que no es un principio sino "la an-arquía –el origen sustraído a toda lógica de origen, a toda arqueología– de un surgimiento singular, y en consecuencia esencialmente plural, del que el ser en cuanto ser no es ni el fondo, ni el elemento, ni la razón, sino la verdad, lo que equivaldría a decir, en este caso, la libertad" (ob. cit., p. 14). El giro reside en el paso de la libertad como "un bien cuya posesión y propiedad" pertenecerían al hombre (como si entre el hombre y la libertad se instalara una diferencia que haría de la libertad un atributo del hombre), a una "libertad del ser": "A través de las libertades éticas, jurídicas, materiales y civiles, debe ser liberado aquello por lo cual esas libertades son, por una parte, a fin de cuentas posibles y pensables". [Por eso la historia "sorprende" en su Acontecer imprevisto, fuera de sus ordenamientos causales, pues lo que irrumpe imprevisto es esa libertad que en término kantianos denominaría trascendental; Nancy la llama "libertad del ser o el ser en su libertad"]. Esta imprevisibilidad es la que exige o vuelve posible pensar "otra historicidad de la histo-

ria", ajena al encadenamiento de la "historia", pues precisamente se trata de un desencadenamiento imprevisible de la historia digamos empírica: imprevisibilidad, improvidencia y sorpresa son los términos utilizados por Nancy para señalar lo infundado esencial del *acontecimiento* (cuando en su segunda *Crítica* Kant habla de lo incomprensible de la libertad está sin duda también señalando su trascendencia). A partir de este punto Nancy trata de desarticular la economía ética: como si hubiera por una parte la libertad trascendental, en segundo lugar el mal y el bien, y en tercer lugar la Ley (voz de la conciencia). No hay, dice, "en primer lugar el mal y el bien, y después la libertad con su elección", sino una correlación que otorga positividad tanto al bien como al mal: la libertad implica como posible al mal, si no fuera así la libertad sería una libertad vacía, puramente formal; podríamos tal vez decir que la libertad arrastra el mal y el bien como formas de su propio ser; sin mal no existiría el bien sino lo que es, sin diferencia, y si todo fuera bien no habría bien, bien y mal se co-pertenecen e implican la libertad (si no hubiera libertad, habría lo que hay, la pura empiria). Una libertad sin bien y mal sería algo absurdo, y también sería absurdo un bien y mal sin libertad. Estamos frente a un mal-sobrehumano que se vuelve contra la misma libertad para suprimirla [este sería tal vez el *télos* maquínico: una humanidad no humana, absolutamente cosificada o sin trascendencia] incluso como un posible.

En la p. 21 (ob. cit.) la libertad es considerada en el ámbito de lo trascendental pues sólo así es posible afirmar "que se encuentra incluso antes del ser y el tiempo" (Heidegger); y entonces la libertad aparece claramente como condición-de-posibilidad de la existencia. [¿O acaso existencia sería otro nombre de libertad, y viceversa? Nancy lo subraya doblemente: "LA EXISTENCIA EN CUANTO A SU PROPIA ESENCIA NO ES NINGUNA OTRA COSA SINO LA LIBERTAD DEL SER"; de allí que no pueda ser el objeto de ninguna pregunta sino sólo de una afirmación; no obstante, no hemos avanzado en la cosa sino que hemos realizado un cambio de nominación sin entrar en el qué de lo que se trata]. La libertad "no es objeto de conocimiento". Nancy se remite al epígrafe 91 de la tercera *Crítica*,

en la que Kant remite a la "experiencia" como prueba de la libertad (puesto que no existe "prueba teórica de su posibilidad") sin necesidad de demostración teórica. La libertad es "libertad de la existencia para existir" (p. 31), no es manifestación de la existencia sino la propia existencia "en su esencia". Dice Nancy que "la esencia de la existencia consiste en este ser-transportado-al-borde que resulta de que no hay 'esencia' encerrada y mantenida en reserva en una inmanencia presente dentro del borde. Que la existencia sea su propia esencia significa que no tiene 'interioridad'". La libertad pertenece a la existencia en su propio ser, tanto de la libertad como de la existencia, un "sí mismo [de] sí mismo". Lo que se debe entender es que no estamos hablando de cosas sino de fuerzas. La facticidad de la libertad, su puro ser-acto, no está ya realizada, no está hecha, "en el sentido de lo que en su realidad misma no tiene todavía la presencia de su realidad, y que debe, pero infinitamente, liberarse para ella"; siempre está-sin-estar, por eso puede reclamarse libre: en su inidentidad, en su novedad absoluta o contingencia. Aquí es pertinente su referencia a la diferancia derridiana: esa posibilidad imprevista de la diferencia y del diferir. Los dos obstáculos para pensar esta libertad, según Nancy, son el libre-arbitrio (evidente) y la ontología (metafísica) del sujeto como fundamento. [La libertad no es el atributo, como resistencia, de un sujeto sustancial, sino que es la propia resistencia-sin-sujeto (sustancial)]. El quiasma de la libertad no puede ser solucionado dentro del pensamiento filosófico clásico, por eso aparece en Kant como "incomprensible".

En Heidegger habría una "interrupción" de la tematización de la libertad como problema filosófico fundamental. ¿Porque este concepto estaría atrapado en la "ontología de la subjetividad"? Dice Nancy: "La libertad metafísica, llevada a su más simple expresión, ha designado la trascendencia infinita de la presencia absoluta a sí mismo del Sujeto" (p. 45); pero se trata de salir, digamos, de esta ontología; y es posible que la interrupción heideggeriana sea el resultado del intento por este salir que deja un espacio libre a pensar. La libertad permanecería tomada por la metafísica de lo óntico y de la

causalidad-subjetividad (Kant), y el ser "es más originario que óntico y que subjetividad" (Heidegger). Sin la subjetividad como causa de decisiones, ¿qué sucede con el concepto de libertad? (o: si no hay un quién entonces ¿de quién es libertad la libertad?, ¿se debe pensar una libertad-sin sujeto?). Nancy: "Digamos que la libertad del hombre y del sujeto es abandonada en provecho de una libertad del ser". A partir de este punto se produce el abandono del concepto; posiblemente a partir de la crítica al concepto del sujeto-hombre la libertad se identificaría con el "ser"; en adelante hablará de "lo libre" y del "espacio libre". Ya no se tratará del libre-arbitrio (del hombre-sujeto) sino "del abandono al desvelamiento del ente": "posibilidad de apertura a lo abierto en lo cual el ente se ofrece como tal" (p. 51). El ser se da retirándose, y esta es su libertad: el ser deja de ser fondo o razón y pasa a ser sin-razón "en el fondo de su juego". "Lo libre" ya no es un atributo "o cualidad atribuida a un sustrato". Guardar o conservar un espacio libre para la libertad equivale a "guardarse de querer comprender la libertad" sometiéndola a las constricciones de toda comprensión (antropomorfismo). [¿Incomprensibilidad por cuanto la libertad es lo impredecible de su acontecer?]. Heidegger dice: "Lo único que comprendemos es su incomprensibilidad" a causa de la originalidad presentativa de éste o su "llevar a cabo", efectualizar, el ser. Comprendemos que hay algo incomprensible, pero no ese algo que es incomprensible: llamémosle libertad: la nominación sólo es una postergación, posiblemente infinita. Esta incomprensión es así "una de las cimas de la comprensión filosófica" (el no-saber socrático; el "*eso* no se puede conocer" de Gorgias, etcétera).

[De alguna manera la libertad se identifica con lo trascendental: posibilidad pre-conceptual de toda posibilidad; incomprensible porque es lo que permite o sostiene toda comprensión. "*Lo* abierto" podría decirse abierto al *lo*; fisura o hiancia del ente, del fenómeno, al *más* o el afuera; en la negrura cerrada del bosque se da el claro, y el "claro" (la iluminación-lo abierto) es la posibilidad de lo posible en cuanto Ser y más-allá-del-ser, por cuanto el ser es un concepto dado por el *lo* trascendental y pre-conceptual de lo abierto].

La libertad está consumada por el ser; Nancy: "el ser de un estallido del ser que lo entrega a la existencia" (p. 69). "Si es posible que el 'hay algo' surja como tal (como el pensamiento, como la existencia), es que ese surgimiento es el don de una libertad o una libertad que se da en ese surgimiento" (p. 64). Libertad-existencia-pensamiento forman una suerte de toro de su propia necesariedad. El pensamiento está "justo en esa ilimitación del 'hay', está justo en la libertad desencadenada según la cual eso se da y eso sucede"; el "eso" es el ser pero sin ser, quiero decir sin concepto, sin atributos y, ante todo, sin el ser como atributo. Un pensamiento *Prius* del pensamiento o "ese otro pensamiento que piensa en todo pensamiento" [¿se trata de dos pensamientos o de la posibilidad imposible del pensamiento-sin-pensamiento? Ese otro-pensamiento no puede pensar –salvo como su imposible– sino que es la posibilidad imposible del pensamiento dado: sin la distinción entre el pensamiento-dado o empírico y su posible-imposible o trascendental sin nombre, sin determinación, los enunciados serían contradictorios]. Lo trascendental carece de nombre, por lo que puede ser nombrado de múltiples maneras, pero cada nombre dado más que un concepto es una señal: la palabra "libertad" es una de esas posibles señales que no señalan nada de ente, ni de ser, ni de mundo o dios, pero que señalan. El decir de *eso* siempre imposible de decir es esencialmente paradojal, falible, frágil, contradictorio, y por lo tanto exige el *salto* mediante el cual se accede al fondo de la paradoja, al temblor o al balbuceo de su límite. Nancy: "Fuera de sí está la libertad, no la propiedad: ni de la representación, ni de la voluntad, ni de la cosa poseída. La libertad en cuanto que 'sí' del fuera-de-sí no se vuelve a sí ni se pertenece a sí. De manera general no se puede conformar de ella ninguna propiedad puesto que sólo a partir de ella es que puede haber apropiación de sea lo que sea, incluso de 'sí mismo', si es que eso tiene algún sentido" (p. 83). Sin nombrarlo habla de lo "trascendental", como cuando dice que "no se puede decir quién enuncia 'nosotros'. Habría que decir: 'se' sabe por evidencia que se existe" (y aquí se le impone a Nancy una referencia al *se* de Blanchot (podría ser, y casi necesariamente,

al hay (*il-y-a*) blanchotiano e incluso al hay-se-da (*es gibt*) heideggeriano, "como acontecimiento de lo que no se puede volver a captar más que despojándose (del) poder de decir yo" (porque no hay "yo" sustancial o cosa-yo). Dejo de lado aquí la deriva política posible a partir de estas *señales* de lo trascendente como libertad. Sólo diré que se trata de la apertura de un "espacio" esencialmente abierto o de lo abierto como tal; esto es lo que habría que pensar "más allá de toda tradición política" y yo agregaría de toda desconstrucción de la política y de lo político, desanudándola de su efectividad puramente empírica, como forma-poder, para proyectarla al escenario, valga la palabra, de lo imposible.

A la frase de Schelling "El alma es lo verdaderamente divino en el hombre, lo impersonal... El alma es lo no personal", podríamos interpretarla diciendo que el alma es lo que queda cuando el hombre se ha despojado de su yo-*ego*; *eso* que queda es lo que llamamos *trascendental*. Schelling lo llama lo "divino". Pero –según Schelling– "en la medida en que el espíritu humano se refiere al alma como un no-ente o sea a algo sin entendimiento, su esencia más profunda (en tanto que separado del alma y de Dios) es la locura. El entendimiento es locura regulada" (citado por Blanchot en *La escritura del desastre*). Lo trascendental (lo "divino": el "alma") carece de "entendimiento" porque es el presupuesto del entendimiento... (Dios no puede tener entendimiento como algo distinto de sí, como alguien tiene un reloj...).

Blanchot dice que en cierto "modo" "uno está por encima de Dios" (aclara: del Dios que tiene "un nombre pronunciable"); y dice que esto es así "quizá" para evitar que se le agregue a Dios algún "calificativo, empezando por 'bueno' y sobre todo 'divino'". El Uno como más-allá-de-Dios recuerda el platónico "más allá del Ser" o del Bien, próximos uno y otro al presupuesto "trascendental". Aceptemos que el *Uno* sea uno de los tantos nombres del presupuesto de todos los nombres posibles, y que en consecuencia carezca de nombre (el presupuesto del nombre no puede tener nombre, salvo las letras sueltas y disparatadas del innombrable YHWH bíblico). Lo Uno-trascendental, entonces, "que rigurosamente escapa del pensa-

miento" por ser el presupuesto del pensamiento. Lo uno "que no prescribe nada" está por sobre la Ley, siendo también la posibilidad de la Ley (*La escritura del desastre*, p. 119 y ss.). ¿Cuál es la relación del Uno con el *hay*, con ese *hay* "que no es ni ser ni nada, ni bien ni mal, y sin el cual todo se desmorona o, por lo tanto, ya se ha desmoronado? Y, sobre todo, el hay, como neutro, se burla de la pregunta que se refiere a él" (ídem, p. 60). ¿El *hay* sería otro nombre del desastre? ¿El desastre como vaciamiento del todo en marcha hacia la nada innombrable? Se engañaría quien buscase denominar o determinar lo trascendental como algo pasible de búsqueda. Tal vez tendría que hablarse del hay-del-hay y no simplemente del *hay*, de esta manera se impediría toda sustancialización del *hay*. Si uno dice que hay casas no debe pensarse que el hay está o es forma de la casa, sino, más bien, que el *hay* sostiene la casa sin ser algo: ni la casa ni el *hay* son algo; esta conjunción es ininteligible. "El desastre... ruptura con cualquier forma de totalidad" (ídem, p. 68).

Respecto a lo que llamo estado-de-expectativa: se trata de una expectativa carente absolutamente de esperanza, una expectativa sin configuración, sin ningún más allá que la realice incluso borrándola nominalmente. Si de alguna manera se configura, la expectativa deja de ser expectativa y se vuelve cosa (ídolo). Decir, por ejemplo, "algo habrá", suprime la expectativa ya que el "algo" desplaza la expectativa sin satisfacerla, pues la expectativa sigue indemne; lo mismo sucede si decimos "dios", voluntad, sustancia... Todo nombre que satisfaga la expectativa la suprime e instaura de nuevo la expectativa. La expectativa es de nada o pura-expectativa. Pero ¿es posible una expectativa que no espera nada? Primero debe reconocerse que la expectativa se impone por sí misma, no es un acto volitivo de alguien que quiere tener o no tener expectativa. Se trata de un hecho sin voluntad. La expectativa se da, mas para vaciarla de cualquier "algo" hay que realizar una ascesis desconstructiva o fenomenológica que la someta a un post-materialismo radical, a una duda que no sea la búsqueda de un fundamento sino la negación de todo fundamento, que no ceda ni al ente, ni al ser, ni a dios. La expectativa no es un atributo ni una

cualidad, es el propio "hombre" en cuanto lo abierto del *hay*. El *hay* y la expectativa son lo mismo. No se puede decir: después de muerto veremos... Porque no hay después de muerto; después de muerto no *hay*. No obstante hay-expectativa, hay-no-nada. Esta es "la maravilla de las maravillas". Este es el límite de toda fenomenología: la imposibilidad de realizar sin contradicción y sin paradoja la *epokhé* del no-nada: como un salto sobre la propia sombra o un círculo cuadrado.

Podríamos decir que lo que nos lleva a ese éxtasis es la imposibilidad de clausurar o de totalizar, ya sea el yo, el mundo o dios: ese punto inconsistente, inestable, con una existencia que siempre se retira como un espejismo a la inexistencia, es nada-de cualquier cosa tanto inmanente como trascendente. Cuando Husserl habla del "espíritu" el espíritu aparece como ente, y si se habla del ser el ser aparece como ente. Si hubiera espíritu o ser serían cosas-entes. Espíritu, Ser y Dios son "ideas" posibilitadas por eso imposible (de nombrar, de pensar, de imaginar) que llamamos *trascendental*. Podríamos llamar Dios o Espíritu a lo trascendental, pero sería un Dios o un Espíritu infinito, vale decir incomprensible, innombrable, inimaginable... El nombrar, lo que posibilita el nombre implica un círculo vicioso del que sólo se puede salir por un acuerdo: acordar que al hablar de Dios estamos refiriéndonos a la nada-de... Pero, entonces ¿por qué nombrarlo? ¿Por qué no permanecer en el esto y en el así? ¿El esto no-nada (llamado "hombre") necesita de lo trascendental como un fundamento? Si lo trascendental fuera el fundamento de lo posible necesitaría a su vez, lógicamente, un fundamento, un fundamento del fundamento, y así sucesivamente. ¿Por qué hay no-nada y no *nada*? Esta pregunta carece de respuesta comprensiva, explicativa o racional. Cualquier respuesta es mítica o hipotética, esencialmente falible. El hay-se-da (*es gibt*) heideggeriano, plantea dos problemas: el *hay* implica ente o ser que hay ("hay ser"), y esta es una apertura a otra dimensión problemática: ¿para quién hay? o ¿hay-sin quién y sin nada-que-haya?, ¿en qué medida decir que el ser-no-es pero que hay-ser no es una paradoja? Ya los sofistas griegos se enfrentaron con esta "paradoja" al poner en evidencia que el Ser no es pues el Ser no

puede ser calificado o determinado ni por el *es*. El segundo problema es el *se-da-ser* (problema de la donación): si en todo dar siempre hay un *quien* da, ¿podría haber un dar sin un quien-donante?, ¿se podría hacer estallar la economía de la donación?, ¿el *mundo* o ente o ser es *dado* en la medida en que es y *no es constituido por un sujeto*, yo, alma o espíritu, sino que está allí en su estar absoluto? En tal caso, ¿por qué no buscar una manera de decir sin recurrir a la idea paradojal de donación-sin-donante? ¿Es posible decir hay sólo *hay* sin donante y sin donatario? La idea de un donante ¿no implica lógicamente un ser o un ente-algo-alguien donante? Marion recurre a la idea de fenómeno saturado o paradojal para sostener la idea contradictoria de un don sin donante, pero en tal caso dicho método puede concluir en una profusión de absurdos que se afirman como absurdos y exigen o requieren ser reconocidos y aceptados como absurdos. El hombre se encuentra en un mundo que no ha construido, luego le es dado, pero ¿dado por quién? Imposible saberlo, pero esa imposibilidad de saberlo no implica que no se lo hayan dado (por ejemplo: *se* o *lo* dio un Dios o un Ser, etcétera). Sin embargo una respuesta, que más bien es un giro, un cambio, sería suprimir la idea de donante (de don y de donatario) y aceptar el hay-hay o el hay-como-hay, sin causa. La idea de donación es esencialmente metafísica. Este es el problema. ¿Pero la idea de trascendental no plantea el mismo problema con diferentes nombres? Lo trascendental se refiere a un vacío, a un hueco, a lo posible de lo imposible y viceversa, pero no a una "causa", pues para ser causa tendría que ser algo-ser. Se trata de la posibilidad de que haya y no de la causa de que haya: un antes de la causa. En tanto que la donación exige sostenimiento o continuidad, lo trascendental es pura ausencia, retiro, falta. Es-sin-ser lo que siempre falta: falta de yo, de mundo, de dios, de espíritu, de voluntad, de fundamento. Estamos en el corazón de lo incomprensible.

¿Es posible vivir sin fundamento, sin "principios", sin Ley? ¿Éstos son "relativos"? Kant sostiene que debemos hacer "como si" dios existiera; Heidegger habla de un "llamado" que el hombre escucha en el silencio y como silencio. Pero ¿y si Dios no existiera y si nadie oyese

el llamado (*Ser y tiempo*, ed. Trotta, p. 293 y ss.), el "'algo' llama", el *Dasein*, la conciencia; "la llamada procede de mí y, sin embargo, de más allá de mí"? El *Dasein* llama al propio *Dasein* a sí, al extremo de su posibilidad como conciencia. ¿Qué significa aquí ese "más allá de mí"? ¿Se trata de Dios y de voces o de principios como tales, fuera de sus múltiples nominaciones? Toda comunidad, todo pueblo, tiene un *nómos*, un orden, un conjunto de leyes escritas o consuetudinarias. Lo que llamamos "hombre" es ese orden (Marx supo decir que el hombre es el conjunto de las relaciones sociales: lenguaje, sistemas de parentesco, modos de producción): no es posible la vida en la anomia, en el caos absoluto (en este sentido ¿el *clinamen* sería otro nombre del *nómos* que, como lo humano, conforma el caos?). Los fundamentos son ideas-regulativas ordenadoras; las "ideas" son realidades determinadas, son la composición-de-mundo: un entretejido que no es distinto a lo tejido, como si hubiese un entretejido y algo agregado o como si el entretejido se agregara a algo, más bien el algo es el entretejido y viceversa. No podemos vivir sin un orden (*nómos*), sin fundamentos, pero éstos son formas ideales absolutas y empíricamente relativas. No hay fundamento-real-absoluto, como si el fundamento fuera un *algo* (un ente o un sumo-ente) externo o trascendente que diera sentido al mundo en totalidad; tal sentido requeriría lógicamente otro sentido que le diera sentido al sentido, y así sucesivamente; esta es la causa de que no haya otro-del-otro: porque no se podría detener el regreso infinito... (¿Y si fuera así, si no se pudiese detener un regreso infinito? ¿Y si ese regreso infinito fuera esto que está en un retorno eterno como *ahora*, como instante?). Otro-sin-Otro entraña el cierre en una totalidad metafísica.

En una carta de 1956 Beckett, después de referirse al "estado irracional de desconocimiento en el que existimos" agrega una frase que a mi juicio sería un buen señalamiento de lo trascendental: "esa ingravidez mental que se halla más allá de la razón". Tanto el arte como la religiosidad extrema se aproximan directamente a ese indecible que el lenguaje cuando deja de ser lenguaje puede advertir e incluso mostrar. Así lo dice Franz Marc, el pintor de *Caballo azul*: "El

fin del arte es romper el espejo de las apariencias para que podamos ver al ser en la cara". ¿Una ilusión? Es posible.

En el maestro Eckhart la *divinidad* adquiere una semejanza sorprendente con lo *trascendental* como posibilidad o presupuesto tanto de Dios como del Ser. Una archi-previedad imposible de nominar. Un *retiro* que no puede afirmarse sin contradicción, pero que debe asumirse a partir de lo *dado* que en su ámbito lo exige aunque sea como la más débil pero a la vez la más poderosa de las hipótesis. Incluso aceptando una cosificación total, dicha cosificación (de Dios, el hombre, el Ser, el Mundo) vacila y relativiza dándole a lo posible su imposible posibilidad: nada humano, sólo dándole, dejándolo como posible, como exigencia de lo posible.

Lo trascendental como la singularidad de un hueco (al que llamamos yo/mundo/dios) que se desplaza por el lenguaje como un vacío, como un *hay* previo al yo, al mundo y a dios. En realidad cuando hablamos del yo, del mundo y de dios, no hablamos de nada o hablamos de lo que no podemos hablar. Kant dice "ideas regulativas", pero ¿regulativas de qué? Del *hay*, sólo del *hay*. En ese hueco (el *hay*) no existe hombre sino el *hay* que llama "hombre" a ese hueco-hay que llama hombre al *hay*: sin espacio, sin tiempo, causa, ser, sustancia, voluntad. Lo trascendental está *fuera-de* o es ajeno a las categorías y, por consiguiente, no *es*. Lo absoluto-infinito-trascendental implica la destrucción o el borramiento de toda ontología. Lo trascendental como posibilidad del *hay* pre-categorial, del *hay* en bruto. En este caos las "ideas regulativas" establecen un orden: el orden del espacio psíquico es llamado "yo"; el orden del espacio físico es llamado "mundo"; el orden del todo es llamado Dios. Pero ¿quién ordena? No hay *alguien* que regule. ¿La regulación es un don? La regulación ¿es lo-trascendental incognoscible? Reconocer la regulación mediante las ideas de yo, mundo y dios, no implica por principio que podamos nombrar un *lo* o un quien o un alguien, como si se tratara de un sujeto sustancial de la nominación.

Plotino dice "aquello no es esto". Si "esto" es el yo, el mundo, el Ser, el Dios, la Sustancia, la Esencia... entonces *aquello* está más allá

o fuera de "esto", y *aquello* podría llamarse *trascendental*. En tal caso ¿cuál es la utilidad de lo trascendental? ¿Advertirnos de que se trata de algo que excede infinitamente todo lo que podamos decir y frente a lo cual todo lo decible es menos que un balbuceo, una *nada de...*? ¿Y en tal caso cuáles son las consecuencias? ¿O no hay consecuencia y la única consecuencia es ese decir como la realidad de un llegar: sólo el decir que eso no se puede decir y en el decirlo acceder a lo propio del decir? ¿El "aquello" puede ser absolutamente heterogéneo al "esto" o "aquello" está *implicado* en el "esto"? ¿La implicación escapa a toda determinación y se cierra en una hipótesis que responde a una necesidad lógica?

Retraerse hasta la supresión del yo, del mundo, del ser y de dios, dejando que eso que no es yo, ni mundo, ni dios, ni ser, se manifieste (el don). Este dejar es un vacío, es una nada de yo, de ser, de mundo, de dios, pero no es nada de nada. Si fuese nada de nada o nada absoluta sería imposible decir nada, no habría nada, no existiría nada. Hay no-nada, pero entonces ¿cómo lo no-nada puede decir nada? Lo no-nada es la apertura de lo posible y esta apertura mantenida en sí es el dejar. Pero no se trata de un dejar esto o aquello sino de un dejar nada-todo, incluso el dejar es un dejar-dejar el todo-nada, el someterse propiamente a sí mismo del dejar como dejar-se.

En el *Sermón 77* el maestro Eckhart dice que todos los seres que conocen lo hacen "en una luz que es en el tiempo", pero "el ángel [entiendo por "ángel" lo trascendental y no un sujeto. Es este aquí-ahora que llamamos *yo* y en igual sentido es-sin-ser lo que llamamos "dios" o "dios" es-sin-ser lo que llamamos trascendental] conoce en una luz que está por sobre el tiempo y es eterna. Por esto él conoce en un instante de eternidad, mientras que el hombre conoce en un instante de tiempo" [*Philosophes médiévaux*, U. E. G., 10-18, París, p. 276 y ss.]. Aquí surge un problema de traducción que analiza Eckhart: "El profeta dice: '*Ego mitto angelum meum*', pero el evangelista tacha el nombre 'Yo' y dice: '*Ecce, mitto angelum meum*'. ¿Qué significa ese silencio de uno de los textos sobre el nombre 'Yo'?". Eckhart dice que esa tachadura signi-

fica dos cosas: una, la "inefabilidad de Dios": Dios no puede ser nombrado pues está "por sobre todo nombre en la pureza de su fondo", allí donde es "inexpresable e indecible"; dos, porque también el alma es "inexpresable e indecible"... y por esto el nombre "Yo" permanece callado [*celé*]. En tercer lugar, Dios y el alma son "uno". Si dijera "yo", entonces el alma y Dios serían distintos. Para Eckhart todas las cosas "son en Dios" y son de él y "fuera de él y sin él nada es verdaderamente" (p. 278); incluso Dios es más íntimo a las cosas que la propia intimidad de las cosas. El Maestro llega a un extremo hiperbólico afirmando que Dios ha hecho al hombre no a su sola imagen, lo que implicaría algo "extraño y lejano", sino que lo ha hecho "absolutamente idéntico a él". El sostén es Agustín, quien considera a Dios como lo más íntimo de la intimidad del hombre.

[No es casual que gran parte de sus tesis fueran consideradas heréticas y él puesto en el *index* por la bula de Juan XXII en 1329. En enero del año 1310 se había quemado en la hoguera a Marguerite Porete por su libro *Le Miroir des simples âmes anéanties*, y en el Concilio de Viena de 1311-1312 se había condenado a las *béguines*. El clima era de extrema exaltación y violencia, pero Eckhart no practicaba ni el *prodeo* cartesiano ni el *caute* spinozista, como no lo practicó tampoco Van den Enden, quien fuera condenado en Francia en 1674 por sus ideas de "ilustrado radical". Alain de Libera, en su libro *Penser au Moyen Âge* (ed. Seuil), dice que Eckhart "era un sabio que fue 'fascinado por el no-saber de las mujeres' a las que debía hacer retornar al redil de la iglesia, las *Béguines* o beatas mendicantes de la zona de Estrasburgo: fue incapaz de resistirse a los vértigos de su lenguaje". Estas beatas habían transformado el valle del Rin en un "verdadero laboratorio de la vida religiosa" (p. 306) (sólo en Colonia había más de mil de esas beatas laicas). ¿Cuáles eran sus particularidades?: "Fundamentalmente era un movimiento de mujeres y no simplemente un apéndice femenino de un movimiento impulsado, sostenido y dirigido por hombres. Carecía de una regla definida de vida; no reivindicaba la autoridad de ningún santo fundador, ni la autorización de

la Santa Sede; no tenía organización ni constitución". Además, y este "además" es decisivo, promovían "experiencias 'extáticas y visionarias'". Así, en Estrasburgo y en Colonia el Maestro Eckhart no debió enfrentarse con "espasmos" sino con "ideas". ¿Qué ideas? Resumo lo que sostiene Katrei, una probable discípula del Maestro: primero, la afirmación de un "quietismo radical", el abandono de toda obra, incluso del sacramento y de todos los deberes y prescripciones de la Iglesia, porque "toda obra es una separación"; luego, el abandono del lenguaje porque "el lenguaje separa"; esto las confirma "en la deidad desnuda": "ella ya no ve nada porque no hay nada que ver". Eckhart dice: "Cuando el hombre se une totalmente a Dios con amor es separado de las imágenes, es formado y transformado en la conformación divina en la que es uno con Dios" (p. 314). Con palabras casi eckhartianas, Katrei dice que está "donde estaba antes de ser hecha": "Dios con Dios, Dios en Dios"; su experiencia "supera todo pensamiento y todo lenguaje" y plantea el gran tema: *devenir Dios*. Esto no significa que toda alma que entra en Dios deviene Dios, sino que "ningún alma puede entrar en Dios antes de haberse vuelto dios, de igual modo a como ella era Dios antes de ser creada". Según De Libera, aquí hay una gran concordancia con "el nacimiento de Dios en el alma" sostenido por Aristóteles (p. 320). Para Eckhart, que en esto seguía a Hugues de Saint-Cher, "Dios se hizo hombre para que el hombre se vuelva Dios". Se trata del nacimiento de Dios en el alma "la que es eterna por cuanto su único lugar es indistintamente el fondo sin fondo del alma y el abismo de la deidad". Hay como un desbarrancamiento vertiginoso del discurso: en el *Sermón 6* dice: "Pero yo digo aún más: él (el Padre) me engendra no sólo como su hijo sino que me engendra en tanto que él mismo y él mismo en tanto que yo, y yo en tanto que su ser y su naturaleza", y agrega "el ser de Dios es mi vida y mi vida es el ser de Dios". Estas ideas son insistentes y alrededor de ellas giran sus demás ideas sobre Dios y el hombre. Dios es lo no-otro y no lo "absolutamente otro". No se trata de que Dios esté en el hombre sino de que Dios y el hombre se co-pertenecen. Según De Libera, aquí se advierte la influencia del Pseudo-Dionisio

y de Proclo y su relación con una teología henológica. Son también importantes sus referencias a Aristóteles: "Aristóteles nombra a ese ser límpido y puro 'algo'. Es lo más elevado que ha dicho Aristóteles sobre el conocimiento de la naturaleza [...] sólo el Uno único lo satisfacía" (*Sermón 15*) [ver Eckhart *Obras escogidas*, ed. Visión Libros]. El problema, si uno no cree en ese "dios" de la dogmática eclesial, remite al interrogante siguiente: ¿de quién está hablando Eckhart y en qué medida sus planteos teológicos pueden contribuir a lo que Schelling llamó teología "racional"?

En realidad, todos los místicos, profetas, santos, teólogos, religiosos y filósofos hablan de sí mismos o, en otras palabras, hablan de sus propias experiencias interiores. Todas las mitologías, las religiones y las filosofías hablan del "alma" o del "espíritu" de los seres humanos. Desde el "animismo" hasta las filosofías del "don" hablan de lo mismo. Si no existe un Dios que habla extensamente con un hombre y le dice lo que se debe hacer y cómo se debe hacer (por ejemplo la transmisión de la Ley a Moisés o el culto dionisíaco o las encíclicas papales o los chamanes y brujos del Ártico o de México...), ¿qué pasa con y en esos hombres y mujeres que hablan en nombre de Dios? ¿Son locos? ¿Un conjunto de locos pueden determinar la vida espiritual de los pueblos e influir poderosamente en su historia? ¿O esos personajes serán modos de manifestación de costumbres y pensamientos elaborados durante siglos por sus comunidades? ¿O enfrentadas al enigma real de la existencia han tratado de responder mediante múltiples y variadas maneras a ese enigma? ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Qué es el hombre, la vida y la muerte del hombre?

Es imposible no advertir el alto grado de delirio que tienen todas estas elucubraciones místico-filosóficas y teológico-religiosas. Pero me parece que también es imposible no advertir el cuestionamiento real que presupone ese delirio. Es fácil dejar de lado el problema en nombre de la "ciencia", a la manera del viejo y el nuevo positivismo.

Lo difícil es aceptar que hay un problema y tratar, al menos, de enunciarlo. El principio de autoridad no es suficiente, por supuesto, pero existe. Me refiero a la diferencia esencial que estableció Wittgenstein entre el cómo son las cosas y el hecho de que las cosas sean; me refiero también al llamado "Espíritu" de Husserl y al "último dios" de Heidegger, así como a la filosofía de Levinas y Bergson, Schelling, Hegel, Kant, Spinoza, Descartes, Plotino, Aristóteles... El problema es "el más que ser" platónico o la salida de la onto-teo-logía y de la metafísica según Heidegger. El problema tiene nombre, pero lo que no tiene nombre y posiblemente no pueda tenerlo es el *qué* del problema, con palabras de la escolástica diríamos la esencia o el qué (es) eso a lo que apuntamos con el nombre de "Dios" o lo que el nombre trata de señalar. ¿Qué mencionamos con la palabra alma o yo o Dios...? Mencionamos ¿algo?, ¿un algo-otro?, ¿lo "absolutamente otro"?, ¿el "vacío"?, ¿lo sin-límites, lo infinito? ¿A eso, lo no-nada, el *hay*, es hacia lo que apuntan todas las construcciones ideales de los hombres o sus delirios? "Delirios" porque a eso no se lo puede conocer-determinar-nombrar y en consecuencia sólo hay un vacío de nombres, una huella o un trazo que nadie ha dejado ni trazado, una pura in-significancia; el *hay* como insignificancia, como indeterminación. Pero el llamado "hombre" (el eso-esto manifestado a sí mismo como eso u "hombre") insiste. Por un lado cae en lo empírico del Sistema que lo suprime en la constelación de la técnica, y por el otro emprende un camino sin fundamentos, sin *télos*, sin sentido: lo que Heidegger llamó el "nuevo comienzo", del que nada sabemos, ante todo porque escapa al orden del "saber", escapa a la temporalidad lineal y asume el pasado y el futuro como presentes. Su consistencia sin consistencia, lábil, errática, mutante, a-metafísica en el gran espacio de la metafísica, se desprende apropiándose de la tradición occidental judeo-greco-cristiana y abriéndose a la tradición oriental (del budismo hindú, del taoísmo, del budismo zen, etcétera) y, fundamentalmente a la riqueza de las experiencias místicas, erótico-místicas y estéticas de la multiplicidad de movimientos llamados "contestatarios" de nuestra propia modernidad. Tenía razón Artaud cuando habló de una "guerra de princi-

pios" y los surrealistas cuando intentaron en sus prácticas estético-subversivas unir la consigna marxista de "cambiar el mundo" con el "cambiar la vida" de Rimbaud. Sin embargo, siempre se comienza o, dicho de otra manera, siempre se re-comienza desde la mismidad del interrogante.

El *Dios* y el *yo* de Eckhart somos nosotros mismos. ¿Pero a qué llamamos "nosotros mismos"? ¿Somos la divinidad, el presupuesto, el abismo o el fondo-sin-fondo de lo posible como exceso, como *más* infinito? Heidegger dijo que ante un "Dios" racional-teológico no se puede bailar ni cantar... y tiene razón si pensamos en el fetichismo de las religiones idolátricas, pero no tiene razón si pensamos en *esto* que es lo único ante lo que podemos cantar, bailar, alabar...: el dios-sin-dios, la huella-de-nadie o el vacío "inaccesible", esa nada-de cosa, de ente, de nombre, de concepto, ese *no* sin tiempo y sin mundo, sin pensamiento y sin habla, al que llamamos "hombre" o "dios". Pero ¿quién llama, quién nombra? No hay quién y este es el enigma. Podríamos decir que el llamado-llama, que el nombre-nombra sin nadie que llame o nombre. Pero ese "nadie" (es) este "alguien" innombrable, este aparecer, esta *kénosis* que ante la imposibilidad del nombre y entre otros nombres llamamos "yo". Pero la tautología no nos satisface y uno quiere "algo", ya sea un ser o un ente que se pueda llamar o nombrar, uno quiere alguien, un sujeto o yo o alma que sean los que hablan. Pero como no hay ese sujeto-yo-alma-dios... sólo queda el enigma, el "abismo" kantiano, un presupuesto que no tiene ser, un infinito, un i-limitado que resiste o rechaza todo concepto, toda nominación. Según Rudolf Boehm (*La Métaphysique d'Aristote. Le Fundamental et l'Essential*, ed. Gallimard) Aristóteles habría sostenido que lo "subyacente en el fondo" (la *phýsis*) es fundamento necesario de lo que existe pero no es lo esencial, lo esencial no es el fundamento sino la idea que constituye aquello que conforma lo subyacente en el fondo (el motor inmóvil = Dios). No hay un *más* que Dios pues un más-que-Dios sería otro Dios o una Divinidad como presupuesto necesario, pero ¿por qué no habría otro dios del otro dios si no hay

dios y estamos ante lo infinito y de ese hueco indeterminable que llamamos infinito se trata? Según Tugendhat, lo subyacente en el fondo es lo in-determinado (lo *hypokéimenon* como *ápeiron*). Para Heidegger, "en el fondo de cada ente yace un ser en sí ilimitado, refractario a la forma y a la regla", y para Schelling se trata de un *posible* "poder ser". Cada intento por decirlo es expulsado del decir obligándonos ya sea a la paradoja, la contradicción o al silencio. Una cosa es el nombre o la palabra "fundamento" y otra es decir el qué de ese fundamento. Si decimos que el fondo o el *hay* es el fundamento, debemos preguntar en qué consiste o qué es ese fondo o ese *hay*. Toda determinación de ese fundamento pone otro fundamento, y así el regreso infinito; luego, el fundamento carece de fundamento (de causa, de razón, de esencia), y lo que llamamos fundamento deja de ser fundamento y pasa a ser una cosa como cualquier cosa sin fundamento. No hay fundamento. Lo subyacente-en-el-fondo, así como el *hay* o el ser carecen de un más allá fundante: *hay-hay*, ser-ser... No se puede dar razón ni decir qué es el *hay*, porque el *hay* no-es y si no-es resulta contradictorio preguntar qué es. Podríamos decir que la metafísica es el enunciado de un fundamento último del ser, del *hay*, del mundo, del hombre, etcétera. Y que a ese fundamento o causa última se lo ha llamado "Dios", el "primer motor", el "Creador", la causa primera, el Sumo ente, etcétera. Abandonando la pregunta y dejando el solo enunciado, es decir no preguntando por el origen, por la causa o el fundamento de Dios, etcétera: todo tiene causa o razón-de-ser menos la Causa, por eso se inventó el concepto paradojal de *causa sui* (causa-de-sí-mismo): Dios no tiene una causa en otro sino en el propio dios. Así se salvaba el principio de causalidad: Dios era su propia causa. (Sigue siendo un misterio cómo alguien puede sacarse a sí mismo a partir de la nada). (¿Y si *eso* no tuviera causa y la causa fuera propia sólo de lo sensible empírico?).

El yo empírico y el yo trascendental deben ser completados por un architrascendental despegado de toda determinación. El yo empírico es este yo-sujeto de todos los actos materiales e ideales realizados por el hombre; es el yo común de nuestra vida cotidiana; pero

este "yo" que llamamos empírico necesita para no quedar inmerso en el caos de lo particular un presupuesto trascendental unitivo fuera de lo empírico. Es el yo empírico con sus vivencias el que plantea como exigencia lógica ese campo unitivo ideal que vuelve posible el yo empírico que sería nada sin ese yo o *ego* trascendental. Lo trascendental impone formas pero no puede ser aprendido bajo ninguna forma; lo archi-trascendental no crea ni constituye, refleja hacia *arriba* (pero decir "arriba" es una manera de querer hablar de lo imposible), de allí que el yo, el mundo, dios y el esquematismo del entendimiento y de la intuición sean formas ideales. A ellas Kant las llamó "regulativas", es decir ordenadoras, unitivas: sin espacio, tiempo, sustancia, ser, causa, yo, mundo y dios, no habría hombre. No volveremos sobre este tema kantiano, salvo para recordar que no existen dos "cosas" separadas: lo empírico y lo trascendental, sino que lo trascendental se da siempre como empírico, de modo que no puede separarse por un lado lo empírico y por el otro lo trascendental; hay empírico porque hay trascendental, y hay trascendental porque hay empírico. El problema (lo trascendental como necesidad lógica), llamémosle "trinitario" en honor de san Agustín, es que hay necesariamente un post-trascendental, un archi-trascendental, un "último Dios" o un "Dios huido" o la "divinidad" eckhartiana: digamos un Dios-de-Dios. Esto es impensable pero, paradojalmente, necesario. Ya el campo trascendental que conforma yo-mundo-dios es ajeno a toda conceptualización-determinación porque carece de ser ("ser" es un concepto, como "yo": no hay ser sino esto, esto... etcétera; ni hay "yo" sino esto, etcétera; nadie ha visto nunca un "ser" o un "yo", como no ha visto el espacio como tal o el tiempo como tal). Entonces ¿por qué plantear eso archi-trascendental? Para salir del lenguaje hacia el *más*, aceptando de esta manera la proyección *ad infinitum* sin nombre posible; en este *ad infinitum* se depone toda idea-regulativa y todo posible, toda potencia y todo acto. Estamos ante el presupuesto absoluto. Podemos hablar del "hombre", del "yo", "del mundo", de "dios" (ideales en cuanto "*ideas*")... pero no podemos hablar de ese presupuesto-de-todo-hablar, de todo concepto o determinación, de

todo pensar o "ser". La filosofía llega a un punto en que no tiene otra alternativa que decir "Dios", pero como dios es una palabra cargada históricamente, en cuanto se lo considera sustancia, ser, persona, y expropiada también histórica y trágicamente por las diversas iglesias, debe recurrir a otros nombres, también criticables porque se trata de lo incognoscible. Podríamos decir que se trata en su ultimidad esencial del hecho-de-la-presencia dada como presupuesto indubitable y a la vez inaccesible tanto teórica como prácticamente.

Es posible que el *noúmeno* kantiano apunte a lo que se presenta como fenómeno-presencia pero se oculta como presupuesto: ¿el *pasar* como dios, el último dios, el dios sin dios?, ¿o sólo el *dejar*... a *eso* o dios elevarnos o constituirnos en un exceso? Dejarnos atravesar, constituir, por... ¿el ser-dios o lo sin límites o vaya a saber qué o por ese qué?

de dios (exposición ante estudiantes de filosofía)

¿De qué hablamos cuando hablamos de Dios? Si digo "mesa" estoy utilizando una serie de sonidos "arbitrarios" (en castellano m/e/s/a, en francés t/a/b/l/e... etcétera) para decir algo (un significado: si digo mesa alguien que habla el castellano entiende que me refiero a un objeto que sirve para tal o cual cosa). Por "nominalismo" entiendo el hecho de establecer con el máximo de claridad posible a qué "algo" me refiero cuando digo, por ejemplo, *dios*. "Dios" deriva del griego "Zeus", que a su vez deriva del indoeuropeo *zas*, que significa "fuego". De donde se deduce que al decir dios estamos refiriéndonos a toda la constelación lingüística del fuego, al calor vital, a la vida como calor, etcétera (en su libro *Del espíritu* Derrida analiza los complejos itinerarios de la palabra "espíritu" en la obra de Heidegger y llega a la conclusión de que espíritu significa "fuego"). Para el judaísmo "dios" es una palabra o un conjunto impronunciable de letras sueltas (yhwh) o es Señor (Adonais) o "el que soy" o "el que seré" o el "celoso", el "todopoderoso". Para el cristianismo Dios es "omnipotente", "infinito", "sabio", "justo", "amoroso". La importancia del nominalismo, este establecer de qué se habla cuando se habla, es fundamental para que el discurso verse sobre lo mismo, pues si un interlocutor entiende por dios "a" y otro interlocutor entiende "z", estarán hablando sobre cosas distintas creyendo que lo hacen sobre lo mismo. Ambos emplean la palabra "dios" pero con distinto significado. En síntesis: se trata del *significado* de las palabras.

Problema hermenéutico: distinguir entre filosofía, teología y teiología. Recurrir a Heidegger y a los comentarios de Jean-Luc Marion. En *Ser y tiempo*, Heidegger da un paso atrás o afuera de la filosofía en cuanto metafísica. Dice Marion: "El 'nuevo comienzo'

que rompe con la diferencia ontológica impensada, vale decir con la *causa sui* de la onto-teo-logía, busca concebir el 'dios divino' o al menos no se cierra a esta posibilidad sino que más bien la abre" (*Dieu sans l'être*, P.U.F., p. 61 y ss.). En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger estableció una estricta distinción: "Es sólo a partir de la verdad del Ser que se deja pensar la esencia de lo sagrado. Es sólo a partir de la esencia de lo sagrado que se puede pensar la esencia de la divinidad. Es sólo en la luz de la esencia de la divinidad que puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra 'Dios'". En el *Seminario de Zúrich*, Heidegger hace otra distinción fundamental: "Creo que el ser nunca puede ser pensado como la raíz y como la esencia de Dios, pero que sin embargo la experiencia de Dios y de su manifestación, en tanto que ésta puede encontrar al hombre, es en la dimensión del ser que ella fulgura, lo que de ninguna manera significa que el ser pueda tener el sentido de un posible predicado de Dios". El punto clave a partir del que se articulan, como un despliegue y no como una gradación, los demás conceptos, es el de Ser. En este cuadripartito el Ser es el primer momento de la apertura a la comprensión: lo sagrado como espacio de la divinidad, y ésta como una dimensión propia del dios, que sólo se manifiesta cuando el ser ha sido "experimentado en su verdad". (Es necesario distinguir entre lo ontológico y lo empírico; dios se experimenta o conoce en el ser, vale decir que cognoscitivamente el ser es primero, no obstante dios es primero que el ser... El ser no es un predicado de Dios porque por principio Dios no puede tener ningún predicado, ya que cualquier predicado lo limitaría). Todo problema respecto a Dios tiene como presupuesto el ser: "ni Dios, ni un dios, ni el *lógos*, sino el advenimiento del Ser" pues a partir de éste se despliegan los otros nombres (digamos que para el hombre el ente-ser es la condición de todo aparecer: "el ser o nada" es una buena frase para decir esta implicancia, esta subordinación al conocimiento. Prioridad del *Dasein* (ser-el-ahí) como lugar (el *éthos*, la "casa") del Ser. El *éthos* como lo abierto donde el hombre se asume o toma conciencia de sí como lo abierto o manifestación del ser, y desde esa apertura o

como tal apertura, es *acto*: ética (ética no como deber-ser sino como asunción de lo abierto).

Para Heidegger la filosofía es ciencia del Ser, como analítica del ente a cuyo ser le va el Ser, ente en el que está en juego el Ser; mientras que la teología es una ciencia, como las otras ciencias (la química o las matemáticas, por ejemplo): es óntica. Aclara Marion: el objeto aquí considerado de la teología no es Dios sino "la fe del hombre en el acontecimiento del Cristo asesinado". La *fe* es algo propio del creyente y, por lo tanto, está fuera de la analítica del *Dasein* y de Dios. "El *Dasein* –dice Marion– existe sin Dios", de ahí que la filosofía sea atea, un "ateísmo extremadamente individualista y radical". El hombre puede así devenir creyente a partir de ser-el-ahí; la analítica del ser-ahí es previa a la fe, y la fe aparece como ente-objeto del conocimiento teológico, el que a su vez está "sometido" a la cuestión del Ser. La teología no tiene trato con el ser porque el ser es un presupuesto de la teología. [En este punto, el teólogo Marion apunta una variante: incluso reconociendo que la fe remite fenomenológicamente al *Dasein*, su "intención apunta a un término extraño al *Dasein*", lo que vuelve necesario recurrir a otro nombre, un nombre distinto al de Dios]. La filosofía como analítica del ser-ahí (el hombre); la teología, que debe pasar por el ser-ahí, es, como toda ciencia, una ciencia óntica o del ente, en este caso el ente es la fe. [El teólogo debe actuar necesariamente como *Dasein*, vale decir pasar por su analítica, para luego poder tematizar la fe, que siempre es una fe determinada, digamos como ente, y en este sentido está sometida al *Dasein*, como su presupuesto (lo mismo ocurre con las demás ciencias de los diversos entes, físicos, químicos, matemáticos)]. Queda el problema de la teiología. La teología no tiene como su objeto a Dios sino la fe (en Dios). Heidegger: "La filosofía primera es, en tanto que ontología, la teología del ente verdadero. Sería preciso llamarla, más precisamente, teiología"; y agrega Marion: "El agregado de una i, que transforma teología en teiología, no es banal: indica que el *lógos* se refiere, más esencialmente que a Dios [*to theós*], a lo divino mismo [*to theión*]". Una advertencia: la teiología puede, al afirmar positivamente

la existencia de Dios, cometer una blasfemia; Heidegger: "Una prueba de Dios, por ejemplo, puede ser construida con todos los medios de la más rigurosa lógica formal y, al mismo tiempo, no probar nada, pues un Dios que primero debe probar su existencia es finalmente un Dios muy poco divino y la prueba de su existencia concluye finalmente en una blasfemia".

[De una u otra forma el problema de la univocidad/equivocidad atraviesa la historia de la filosofía; su expresión más clara e insistente es la diferencia entre inmanente/trascendente, entre limitado/ilimitado o entre totalidad/infinito. Y si hubiese que dar nombres podríamos citar a Spinoza y a Hegel (como sostenedor de la unicidad y la totalidad) y a Descartes, a Kant, a Nietzsche y Heidegger, como sostenedores de la equivocidad... ¿De qué se trata? Reduciendo el problema podemos decir que se trata de lo cerrado, limitado, inmanente, por una parte, y de lo *abierto*, infinito, trascendente, por la otra. Pero todas estas categorías son referidas a Dios. Por una parte, un dios como naturaleza, como mundo, como sustancia, como ser, como comprensible, como exponible en un sistema (ya sea que se lo llame "ética" –Spinoza– o "lógica" –Hegel–); y, por otra, un Dios infinito, incomprensible, más-allá-del-ser (Platón) o de-otro-modo-que-ser (Levinas)... Por supuesto que esta gigantomaquia no agota el problema de Dios, pero lo atraviesa, lo determina al menos filosóficamente. Schelling, al advertir el callejón sin salida de la discusión teórico-abstracta sobre Dios, desplazó el problema llamándolo "filosofía negativa", y recurrió a la experiencia universal (teofántica) hecha por las diversas religiones de la divinidad-dios llamándola "filosofía positiva" (esta experiencia adquirió forma en todas las mitologías religiosas, las que en su conjunto serían expresión del dios-vivo, no del abstracto dios de los filósofos)].

Si al *infinito* lo llamamos "Dios", ¿qué consecuencias se derivan? ["infinito" es una palabra que hace referencia a lo i-limitado, a la negación de todo mundo-naturaleza-sistema en cuanto *cerrados*; no se trata de una realidad o de algo a lo que podemos denominar "infinito" sino del hecho de que nada puede estar o ser limitado,

clausurado, fijo, pues todo es excedido por un *plus* que no tiene fin: en lo máximo que pueda pensarse o conocerse siempre hay *más*]. A partir de Infinito, como advirtió Descartes, Dios o la Naturaleza o lo que sea se vuelven incomprensibles (para com-prenderlos habría que limitarlos, encerrarlos en un concepto, referirlos a un concepto mayor que le dé sentido). "Incomprensible" significa que en última instancia no podemos ni afirmar ni negar nada definitivo de *eso* [aceptemos por el momento que *eso* denomina lo innominable]. Si en lugar de *eso* decimos Dios, entonces Dios en cuanto infinito y en cuanto todopoderoso es incomprensible. No obstante, se puede saber que hay Dios; no podemos saber qué es, pero sí podemos saber que es o que existe (teniendo en cuenta que tanto "es" como "existe" son palabras incorrectas, porque Dios como absoluto, en sentido estricto no puede ni ser ni existir). Si de Dios dijéramos que es "absolutamente otro" no se comprende cómo podríamos referirnos a él, lo mismo que si decimos que es absolutamente incognoscible. La palabra "absoluto" corta toda posibilidad de relación; en tal caso la palabra Dios sería un *flatus vocis*. En consecuencia, si hablamos de Dios estamos presuponiendo que hay un contacto (univocidad) por mínimo que sea, con Dios. En Descartes y en Spinoza la univocidad, es mínima (en Spinoza porque de los infinitos atributos de Dios el hombre sólo conoce dos, y entre dos e infinito la diferencia es casi-infinita; en Descartes conocemos que Dios existe pero no podemos comprenderlo; y este es el punto de separación: para Spinoza Dios es cognoscible y su Ética es Dios mismo, mientras que para Descartes la infinitud de Dios lo vuelve esencialmente incognoscible (podríamos cuestionar que también para Spinoza Dios es incognoscible en sus infinitos atributos ya que sólo conocemos dos de esos infinitos atributos)). Según Spinoza, la naturaleza es Dios, luego conocer la naturaleza es lo mismo que conocer a Dios o es Dios autoconociéndose como naturaleza; para Descartes la naturaleza es creada por Dios; y en tal caso la naturaleza no puede dejar de ser Dios, al menos en el punto de la creación, ya que en toda creación siempre queda la marca o la huella del creador; o, lo que es lo mismo, en todo efecto siempre

hay la marca de la causa; esta marca o huella es la que nos permite sostener la existencia y el conocimiento de Dios (Spinoza) o la existencia y al mismo tiempo incomprensibilidad de Dios (Descartes). La diferencia fundamental entre ambos filósofos está en la inmanencia (Spinoza: todo está "en" Dios) y la trascendencia (Descartes: Dios como creador del mundo y del hombre, Dios como exceso infinito). Para el primero, el conocimiento de Dios es directo pues conocer la naturaleza equivale a conocer a Dios como naturaleza; mientras que para Descartes el conocimiento de Dios es por analogía o absolutamente relativo: Dios es incognoscible en función de su infinitud y de su omnipotencia; su infinitud lo vuelve inabarcable, y su omnipotencia lo vuelve indecidible.

En estos razonamientos (me refiero a Spinoza y a Descartes) se *presupone* Dios. El hecho de que Dios sea cognoscible o incognoscible, de que sea inmanente o trascendente, de que se lo conozca directa o analógicamente, presupone la existencia de Dios. San Anselmo lo dice con la mayor claridad: porque creo en Dios puedo conocerlo. Primero está la fe, la creencia, luego el conocimiento. Esto quiere decir que mediante el solo conocimiento no puedo conocerlo, no puedo demostrar su existencia. San Anselmo invierte, en realidad, la "prueba ontológica": porque creo en su existencia puedo demostrar que existe. Esta afirmación decisiva establece dos órdenes, uno abstracto y otro real, en el orden puramente abstracto no puedo demostrar la existencia, no puedo pasar de lo abstracto a lo real. Por eso debo darle prioridad a la realidad, al "creo"; si no creyese, (dios desaparecería absolutamente de toda posible experiencia) nunca podría racionalmente demostrar que existe. La prueba ontológica se ve desplazada por una afirmación indemostrable de existencia, por una creencia. Ninguna "prueba" racional demuestra la existencia de Dios pues, de ser así, nadie en uso de razón podría no creer en Dios.

Pero ¿cómo creer si no creo? Mediante el razonamiento no puedo llegar a creer. Sólo mediante un don o una gracia puedo creer. ¿Pero creer en qué? En el dios de las religiones mono o politeístas: un ser

supremo, todopoderoso, creador de la naturaleza y del hombre, justo, sabio, amoroso (dejo de lado algunas de las características negativas, como ser la ira, el castigo, la violencia extrema, los celos, que le atribuye la Biblia a dios); vale decir que dios tiene todas las "cualidades" positivas y negativas que tiene el hombre. Se trata de una antropomorfización. En ese Dios sólo se puede creer por medio de un salto fuera de la razón. Se trata de un Dios "personal" cuya existencia no puede demostrarse. Si abandonamos el Dios-personal, sólo queda el *esto* o el *ser* vacío de cualidades, es decir un Ser-sin-ser, lo que meramente existe (el universo); pero si queremos ir más allá y saber qué es "esto", caemos en lo puramente empírico-fenomenológico o en el silencio (el reconocimiento de la imposibilidad de nombrar). Dios desaparece, huye, se nulifica, se retira... El hecho concreto es que no hay Dios salvo decir que el *hay puede ser "llamado" Dios*. En tal caso no existiría diferencia entre esta creencia y el ateísmo. Es necesario recomenzar o insistir en la pregunta de siempre: ¿hay Dios? ¿Qué es, si es, eso que llamamos Dios? Es posible que no podamos ir más allá de la pregunta y que entonces podamos tal vez balbucear que llamamos "dios" a la pregunta por "dios"...

Esta respuesta no es satisfactoria porque el hombre en realidad busca un sentido, y Dios, cualquier Dios, vendría a ser, fuera de todos los calificativos humanos que se le atribuyan, el Sentido, un sentido en el cual descansar aplacando toda angustia y dolor por el hecho de vivir. No es satisfactoria pero es la única respuesta posible y conduce a un estado más o menos intenso de expectativa, una expectativa-de-nada, porque no puede ser expectativa de algo, ya que un algo siempre va a ser un algo humano. Expectativa podríamos decir de otro-que-humano, de otro-que-mundo o más que humano y más que mundo. Decir un posible qué de un posible eso resulta imposible. Este no poder decir, nombrar, conocer, es lo que se puede llamar "misterio". El misterio es el que da pie a todos los mitos, las religiones, las creencias y las filosofías. Es un presupuesto absoluto que debe respetarse como tal sin tratar de darle una respuesta, porque no existe posibilidad de respuesta. Quedar en la expectativa ante

el misterio. Por ser referencia a lo indeterminado (el absoluto y el infinito) el misterio es insuperable, y las respuestas religiosas o filosóficas deben entenderse como intentos. Agrego: intentos condenados al fracaso. La religiosidad es la pura expectativa frente al misterio, y esa expectativa (que es el "respeto" en sentido kantiano) es gozo en medio del dolor y la desgracia, es alegría frente a un *algo* ilimitado abierto, lleno de promesas que no podemos avizorar, ya sea la nada o el más-que-nada, un *más* vacío porque somos criaturas determinadas que no pueden abarcar un indeterminado donde hasta lo imposible puede ser posible. Mientras tanto vivimos y morimos en un mundo de guerras, genocidios, torturas y angustias ilimitadas...

Podemos *decir* que el mundo como totalidad, que la naturaleza o el Absoluto, es Dios o que Dios es la naturaleza o el absoluto (teniendo en cuenta que decir todo es Dios o Dios es todo, ya plantea un problema). A tal afirmación, en el fondo arbitraria por cuanto no puede fundarse, Hegel la llamó un "pistoletazo", refiriéndose al hecho de que tanto Schelling como Spinoza se instalan en ella de entrada, mediante una afirmación intempestiva (pero también Hegel hace como Schelling y presupone la existencia de Dios, aun cuando realice un inmenso e intrincado razonamiento intelectual partiendo del simple *esto* para llegar a Dios... pues ya con anterioridad él ha aceptado la existencia de Dios). Schelling posiblemente diría: yo llamo Dios a lo que es, a todo lo que es; y en tal caso, la existencia de ese Dios sería incuestionable, ya que hay lo que es, hay ser o sólo el puro *hay*. Y si a ese ser se lo quiere llamar Dios, es evidente que hay ese "Dios". Leibniz dice: si hay algo, hay dios (Kant retoma este razonamiento y como hay-algo, "al menos yo existo" dice Kant, entonces hay dios). Salvo que uno niegue la premisa y diga que "algo" no es igual a Dios, que puede haber algo y no haber Dios, etcétera. Spinoza también parte de una afirmación arbitraria y dice "entiendo por Dios un ser". Leibniz dice entiendo por Dios la existencia de algo... Dios como naturaleza (que se lo llame Dios o naturaleza, dice, "es indistinto"). Si uno acepta llamar Dios a la naturaleza, evidentemente que Dios es la naturaleza y que la naturaleza es Dios y ya lo tenemos

a Dios allí. Estableciendo y aceptando este punto de partida, el resto es una deducción lógica. El problema es el punto de partida. Se trata de nombres, y de lo que entendemos por esos nombres. El ateo dirá que Spinoza es un ateo que habla de Dios pero que en realidad está hablando de la naturaleza, de la materialidad de la naturaleza. Sólo dice "Dios" para no ser juzgado como ateo, para no ser quemado por la Inquisición. Puede ser, pero las cosas no son tan fáciles.

Respecto al problema de la inmanencia-trascendencia, cabe preguntar: ¿inmanencia o trascendencia de quién y de qué si no hay sujeto ni objeto? Podemos decir que hay "algo" (sillas, árboles, pensamientos, deseos...), y podemos suprimir el algo y dejar sólo el *hay* (¿puede "haber" sin algo que haya o un puro y previo haber?, ¿un *hay* que sea la mera posibilidad o potencia de que haya algo? Sí, porque para que haya tiene que estar dada la posibilidad de que haya, en caso contrario no habría, y es evidente que hay-no-nada, este dato es absoluto). Al hay-absoluto, eso previo a todo lo que hay, lo podemos llamar Dios o yo, mundo o ser, voluntad o Bien; pero al decir que *hay* estamos en lo que podríamos denominar inmanencia (todo es *hay*) del *hay* (o realidad) y como el *hay* nunca está cerrado, terminado o clausurado, sino siempre abierto a un *más* que el hay este que *hay*; al *más* lo podríamos nombrar "trascendente". La palabra "hay", como la palabra "absoluto" o "todo" o "Dios", no mienta una realidad sino una idealidad, es decir lo abierto, lo indeterminado, lo ilimitado infinito. Hegel, al decir "trascendencia absoluta de la inmanencia absoluta", en realidad plantea mediante la contradicción un desplazamiento de la dicotomía. Es imposible sostener el todo, el absoluto, el yo, el mundo o Dios, como si se tratara de cosas, de entes cerrados, limitados o clausurados, de entes finitos; en una palabra: siempre, hablemos de lo que hablemos, afirmemos o neguemos lo que afirmamos o negamos, se trata de *lo-abierto*, y lo abierto siempre está en exceso, siempre excede, es *más* que... (San Anselmo dijo: no lo más que se puede pensar sino más que lo que se puede pensar, más que el pensar, más que la hipérbole del pensar; se trata de ideas regulativas

o trascendentales en cuanto fundan toda posibilidad). Absoluto es, pues, lo que no puede *ser*-Absoluto, el infinito no puede *ser*-infinito, Dios no puede *ser*-Dios y *el ser no puede ser*. No se puede cerrar lo *abierto*. El uno, el ser, dios, el mundo, el yo, son formales, no reales. El exceso, el *más*, imposibilita la realidad, la efectividad. El *hay* es (sin ser) la presencia como manifestación absoluta en proceso del Absoluto que no puede realizarse como absoluto. Está más allá o fuera de toda dicotomía: como pasivo-activo, inmanencia-trascendencia, sujeto-objeto, bueno-malo, temporal-eterno, etcétera. No hay palabras para el *hay*, es lo indecible y lo indecidible, no por imposibilidad sino por in-existencia, por des-ser.

Si uno se instalara en el Absoluto sería imposible hablar de potencia como poder-ser, porque todo ya sería. En el Absoluto no puede haber quién y no puede haber algo que no sea. La potencia (aristotélica y averroísta) está limitada por la realidad, pero podría ser que toda potencia fuera realizada (en Dios, vale decir en "todo", no faltaría nada). En este espacio de teorización por supuesto que no puede haber determinación del Absoluto o de Dios y menos que nada la de "Ser". Si uno (el yo, el sujeto) no es, no se entiende cómo podría "recibir" algo que lo determinara.

"Nada" es una palabra que no dice nada o la nada es algo de lo que no podemos decir nada, y si pudiésemos decir algo, la nada dejaría de ser nada; por defecto no se puede decir nada de la nada (sería contradictorio con esa nada decir algo de ella que no es) y por exceso se podría decir todo, si fuese. Pero no podemos enunciar una nada sustancial, porque en el solo hecho de enunciar ya está implicado el *hay*; en ese hecho hay-no-nada. La nada es negada por el puro enunciado. "Nada" es una palabra, no una realidad, salvo que hablemos de una nada determinada: por ejemplo, si decimos que una mesa es nada de pájaro... (esto, por otra parte, no es absolutamente cierto). Si el yo "es" (y si *es* siempre será "algo") ¿para qué llamarlo "yo"? Yo y ser serían lo mismo. Pero si el yo no es el sujeto del verbo ser (yo

soy tal o cual cosa), entonces ¿qué es?, ¿una sustancia de la que "ser" sería un atributo?, ¿qué sería entonces ese atributo?, ¿"yo" sería una palabra para designar una sustancia, el nombre de una sustancia?, ¿qué sustancia?, ¿o una nada-de-sustancia, de cosa o de ente?, ¿entonces qué...? Ya el "qué" es un exceso, una presuposición... Una rosa es, pero el Ser no es, porque de ser sería algo como una rosa. Todas las cosas son, pero el Ser no es una cosa, por lo tanto no puede ser una cosa. Dicho de otra manera: lo Absoluto no puede ser relativo, aunque lo relativo esté incluido en lo absoluto y lo pequeño en lo grande: el problema es la dimensión abierta por el *más que ser* o, en otras palabras, por lo *imposible*.

Tanto inmanencia como trascendencia son idealidades. No hay ni inmanencia ni trascendencia: hay el *hay* sin inmanencia y sin trascendencia. Hay árboles, casas, galaxias, electrones, hombres... pero no hay "mundo", no hay un objeto-mundo; a las casas, galaxias, etcétera, las llamamos "mundo"; mundo es el nombre que le damos a la totalidad ideal, porque no puede ser una totalidad real (en la medida en que nadie puede efectuar esa totalidad). Y lo mismo ocurre con la palabra "yo" y con la palabra "Dios": nadie puede pensar, ver, imaginar, un "yo" o un "dios"; se trata de palabras o "ideas" que afirman una realidad-irreal. Lo mismo ocurre con las palabras "inmanencia" y "trascendencia". Inmanencia quiere decir que sólo hay lo que hay, incluso dios sería el nombre de lo que hay o a lo que hay lo podemos llamar dios, como darle cualquier otro nombre: como sustancia, voluntad, ser, etcétera, y luego sacar las conclusiones de esta afirmación. Trascendencia quiere decir que hay *más* que el hay o que el *hay* no puede cerrarse en ninguna totalidad, ya sea que se la llame dios, yo o ser. Pero tanto la inmanencia como la trascendencia son ideales, si el *hay* nombra lo abierto absoluto, caen tanto la inmanencia como la trascendencia: no hay un mundo que se pueda trascender, y tampoco hay un mundo que no se pueda trascender, porque no-hay-mundo. La idea cartesiana de "infinito", lo mismo que el "más allá del ser" platónico, destruye toda sustancia, toda dicotomía, toda

esencia. De allí la indecibilidad y la indecidibilidad, el no poder decir ni decidir respecto al *hay*, salvo el hay-hay o la tautología como lo abismal. Vuelta a la sofística: no podemos conocer, no podemos decir, nadie entiende; ¿qué?, el *hay* en cuanto tal, el hecho de que haya no-nada (el no-nada reemplaza el clásico "algo"). El "hay" excluye absolutamente la Nada (hay, por ejemplo, nada de viento, nada de rojo, pero no hay Nada o nada-de-nada). Tal vez este *hay*, este infinito abierto al que siempre se lo ha reducido mediante reificaciones, al que siempre se ha nombrado, determinado, vuelto ídolo, como si fuera una necesidad del hombre darle consistencia a lo abierto, al caos, a lo "aórgico" (Hölderlin), sea lo (único) ante lo que se pueda cantar, danzar, alabar, implorar, en actos sin *télos*, de "puro amor" sin objeto, sin mérito, porque sí, como florece la rosa (Silesius) que sólo es una rosa una rosa una rosa... (Gertrude Stein). Tal vez hemos llegado al fondo, es decir, no hay fundamento de ninguna clase: ni yo (nunca, aunque el cerebro se mostrase en totalidad, encontraríamos un "yo", una cosa-yo); ni mundo, ni dios, ni ser, ni razón. No hay sentido, ni origen, ni finalidad. Entonces el pensamiento debe pensar aquí; dejar que el pensamiento piensee, que el árbol arbolee, que el alma almee, que el hay hayee.

Luego, desde lo *abierto*, ¿no podríamos volver a las palabras? En realidad nunca hemos abandonado las palabras, porque el *hay* y las *palabras* son nombres distintos de lo mismo: "lo" "abierto". Diría que el habla no habla y que el pensamiento no piensa, como si hubiese un habla (como sujeto) y un habla que es hablada por el habla (o un pensamiento pensado por el pensamiento) lo que es contradictorio. El habla no puede hablar sino que vuelve sobre sí y se capta repitiéndose. El habla no puede hablar porque el habla no es distinta del habla (y lo mismo ocurre con el pensamiento). Decimos que el hombre habla, pero esto es imposible porque hombre = habla = pensamiento. ¿Cómo alguien o algo desde fuera del habla (o sin habla) podría hablar? Decir que el hombre habla es una tautología, no hay nada más que un habla que no habla, que no puede hablar porque

siempre sería sí misma. Si el habla hablase, lo hablado por el habla seguiría siendo habla.

El habla... no hay quien hable desde fuera del habla. La pregunta por quién habla el habla, carece de sentido: el habla-no-habla, pero... el habla es puramente habla; dicho de otra manera: el Habla = Habla. No hay adentro ni afuera del Habla. *Hay* y *habla* son lo mismo; pero entonces, ¿quién dice *hay* o habla? El *Habla* dice *hay* y habla; el *Hay* dice hay y habla. Lo Abierto = Hay = Habla = Ser = Yo = Dios. El Pensamiento piensea, el Yo yoea, todo se subsume en lo Abierto abiertea...

Significativo título el de Gorgias: *Tratado del no ser*. El Ser no es lo que la palabra des-oculta (la *alétheia*) sino lo que la palabra dice (no lo que "crea", según interpreta B. Cassin). Los sofistas se especializan en hablar sin significar, en hablar por hablar (son como "plantas"), dice Aristóteles. "Nada es". "Si es, es incognoscible". "Si fuera cognoscible, no podría mostrarse a los otros". Parménides dice: el ser, es; el no ser, no es. El sofista responde que "nada es", porque es "imposible encontrar un sujeto a la palabra *es*"; o el Ser no es. Para Gorgias, "nada es porque no hay nada para ser"; el es, es impersonal: "es como si dijéramos 'llueve'". No es, "porque no es cierto que haya ser y porque no es cierto que haya un ente para ser" o más aún, ¡que pueda calificarse al *Ser*! Hay diferencia entre las dos traducciones, la de Sexto y la del llamado "Anónimo"; M(eliso), J(enófanes), G(orgias): "No hay [absolutamente] nada" y "Nada es". Cassin analiza la anfibología de *estín* (como verbo de existencia, como cópula y como impersonal) para sugerir con un "quizá" la traducción como "no es (posible) ni ser ni no ser".

En "Sobre lo que no es" (en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, ed. Gredos) Gorgias –dice Sexto Empírico, autor de una de las dos versiones existentes del tratado– desarrolla tres argumentos sucesivos: en el primero afirma que nada existe; en el segundo sostiene que "en el caso de que algo exista", ese algo sería "in-aprehensible para

el hombre"; y en el tercero dice que aunque fuera aprehensible no podría "ser comunicado ni explicado a otro" (p. 91). La primera observación es que se trata de un problema lógico, porque el hecho de decir tal o cual cosa ya implica una existencia; en caso contrario, Gorgias tendría que negar su propia existencia e incluso la enunciación. Vale decir que desde un punto de vista ontológico la afirmación nada existe es autocontradictoria (porque –diría Kant– al menos yo existo y, podríamos agregar, al menos la enunciación "nada existe" existe). Sin embargo Gorgias afirma que "tampoco lo que es existe" y hace la siguiente demostración: si existe tiene que ser eterno o engendrado, pero, prosigue, demostraremos que no es ni una cosa ni la otra, porque si es eterno no puede tener "principio alguno", y al no tener principio "es infinito", y si es infinito "no se encuentra en parte alguna". En consecuencia "si lo que es es eterno, es infinito y, si infinito, no está en ninguna parte: y si no está en ninguna parte, no existe". Luego recurre al tiempo: si es, no ha sido engendrado "sino que ya existe", no puede proceder ni del ser ni del no ser, pues lo que es, es, y lo que no es no puede engendrar nada, luego si lo que es "no es eterno ni engendrado... lo que es no puede existir". Pero, si existe, "es uno o múltiple": no puede ser uno porque sería cantidad discreta y entonces sería separado, lo que es imposible pues negaría el uno, ni puede ser múltiple porque no hay uno, "pues si no es uno no puede ser múltiple". Así ni lo que es ni lo que no es existen, por lo tanto "nada existe".

Descartes en el diálogo que tituló *La Recherche de la Vérité* dice (a través de Eudoxe): "Tú eres, tú sabes que eres [...] pero tú que dudas de todo y que no puedes dudar de ti mismo, ¿quién eres?"; porque duda-piensa es... pero ¿qué es? Poliandro (que sigue a Eudoxe-Descartes) responde: "soy una cosa que piensa" (*Oeuvres et lettres*, p. 897 y también en las *Premières réponses*, p. 348 de las *Objections*). Heidegger critica a Descartes en este punto pues identifica "cosa" con sustancia (ver *Ser y tiempo*, p. 71, 116, 120 y ss.): "Descartes deja indeterminado [...] el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el sentido de

ser del '*sum*'" (p. 48) o el qué es ese *sum*. Debemos preguntarnos si la llamada "cosa" es distinta al "pensamiento", este es, me parece, el *quid* del problema. Hay que entender que soy-cosa-pensamiento-dios constituyen una unidad (y que por "pensamiento" Descartes entiende cuerpo y alma en totalidad espiritual y patológica, y por "Dios" la idea "de un ser soberanamente perfecto"; este Ser perfecto no puede comprenderse, determinarse, de ninguna manera, porque carece de límites, y en consecuencia no puede *ser*: estaríamos así ante la infinitud de lo abierto). No se trata de hacer de Descartes un pre-Heidegger, sino de leer a Descartes desde el espacio de pensamiento instaurado por el propio Heidegger. [*Pienso = Soy*]. ¿Qué soy? *Soy = Cosa = Pensante*. Soy y no sé, no puedo saber qué soy, porque al decir cosa-pensante no estoy determinando o caracterizando el soy, sino que estoy repitiendo el soy con otros nombres que dicen lo mismo: cosa y pensante. *Pienso* "luego" (a este "luego" hay que tacharlo) *soy*, de allí que *yo, pienso, soy,* sean *lo mismo*, y es a esta mismidad que Descartes le da el *nombre* de "cosa", pero no porque haya un algo distinto a dicha unidad sino para decir que la unidad de *yo-pienso-existo* se diferencia de la nada, y a esa *no-nada* se la puede llamar eventualmente, y él la llama así, *cosa* o *yo* o *pienso* o *existo*. Si el yo-ego-pensamiento-existencia fueran igual a *nada*, no existiría la posibilidad de ningún decir, pero al hecho de que *hay* lo llama eventualmente "cosa" ("cosa pensante"). No se trata de una sustancia, ser o dios, que *desde fuera* del yo-pienso-soy determinase o fundase el yo-pienso-soy. El yo = yo, el pensamiento = pensamiento, soy = existo = soy.

La duda no posibilita ni deducir ni "saltar" a Dios. "Dios" sería el nombre de la posible imposibilidad realizada del presupuesto trascendental. La incomprensibilidad por la infinitud de *eso* que Descartes llama Dios imposibilita toda prueba de la existencia de Dios. Descartes dice sé que existe pero no sé qué es y en última instancia si es (la *duda metódica* alcanza incluso a Dios) eso que existe. ¿Cómo sabe que existe? Por una *gracia*, pero ¿por qué se da esa gracia?, ¿por qué se da a alguien determinado? Por supuesto que el infinito es incomprensible y que el

infinito no piensa ¿qué podría pensar si es infinito-pensamiento o si no hay nada que pensar fuera del infinito-absoluto que no tiene fuera?, ¿qué podría desear, querer, amar, el infinito-absoluto, si no existe nada distinto a *eso,* a *él*? Infinito es la *idea* de una actualidad sin término y sin tiempo: *eso-esto*.

Heidegger, en su crítica a la "metafísica" de Nietzsche, afirmó que "es en la doctrina del Superhombre, en tanto incondicionada primacía del hombre sobre el ente, que la metafísica moderna llega a la determinación extrema y cumplida de su esencia. En esta doctrina es donde Descartes conoce *su supremo triunfo*" (*Nietzsche II,* "El nihilismo europeo", ed. Gallimard, p. 54, yo subrayo). El Superhombre como súper-yo, como súper-sujeto (o más allá del sujeto). El recorrido va desde Protágoras (el hombre como *medida* de todas las cosas) hasta Nietzsche pasando fundamentalmente por Descartes. Se trata de un esquema reductivo de la filosofía vista al fin como apoteosis de la *metafísica* entendida como *sujeto*, como *voluntad* (de poder), como *valor*, etcétera. La metafísica en conjunto, en su pluralidad, somete al ente en totalidad a la *razón*, al *lógos*, a *dios* como ente supremo, como *sentido absoluto*. Pero si en lugar de pensar un súper-hombre, un hombre llevado a su cúlmine, pensáramos en un más-que-hombre, un otro-que-hombre, un más-allá-del-hombre, ¿se podría mantener la crítica heideggeriana? ¿Y si "eterno retorno" fuera el nombre de la no-temporalidad del Absoluto y el *instante* fuera la apoteosis de esa a-temporalidad absoluta? ¿Cómo el infinito-absoluto podría ser temporal? ¿*Eterno* retorno e infinito mientan esta atemporalidad? De ser así, Nietzsche sería el comienzo del nuevo inicio del pensar y no la última manifestación de la metafísica. ¿Se puede comenzar avanzando hacia y en la locura? ¿No es con la locura a la que se enfrenta y, sin decirlo, descarta Heidegger?

La metafísica (*lo subyacente en el fondo* según Aristóteles) sería en Descartes el *sujeto*, en última instancia, Dios: "el hecho de estructu-

rar y concebir el mundo a imagen del hombre". "Al comienzo de la filosofía moderna se encuentra la proposición de Descartes: *Cogito, ergo sum* ['(Yo) pienso, luego (yo) soy']. Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad se vincula así a la conciencia de sí mismo del sujeto humano en tanto fundamento inquebrantable de toda certeza" (p. 105). La metafísica constituye la verdad en relación "con la totalidad del ente". Heidegger concibe la metafísica a partir de dos ideas centrales: la idea de "ente en totalidad" (digo "idea" porque al menos para el hombre no hay ente en totalidad, salvo pensar que llama totalidad del ente al conocimiento que tenga el hombre del ente) y la idea de un concepto que en cuanto fundamento da sentido a la totalidad del ente (este concepto puede ser el Ser, Dios o, en el caso de Nietzsche, la Voluntad o el Superhombre). A partir de esta crítica podemos decir que termina la filosofía en cuanto metafísica y se abre la posibilidad del *giro* hacia un "nuevo comienzo" del pensamiento a partir de la caída de los fundamentos trascendentes, desde el Ser y la Sustancia hasta los dioses, la Razón, la Voluntad, la Verdad, etcétera. Los nuevos conceptos puestos por Heidegger se diferencian del entramado conceptual de la metafísica y abren un camino de pensamiento inicial: hay-se-da, acontecimiento co-apropiante, cuatripartito, abandono, dejar (ser al ser), lo abierto, iluminación, son algunos de estos nuevos conceptos *abiertos* a una espacialidad inclausurable.

En cuanto a Descartes y su famoso enunciado *pienso luego soy*, Heidegger lo problematiza negando que se trate de un silogismo del que la mayor sería "todo lo que piensa es". Hay dos momentos. En el primero analiza qué significa *pensar*; en el segundo "omite" el *ergo/luego* y dice *cogito sum* (pienso soy): se trata de "una cohesión" inmediata entre pensar y ser. El ámbito proposicional ha cambiado, se ha concentrado excluyendo la interpretación canónica silogística, pero se mantiene de manera incluso más concentrada la idea de la fundación de la metafísica moderna en el *sujeto* (hombre) como fuente o raíz de toda significación y constitución (lo que Marx lla-

mará siguiendo a Feuerbach "el mundo humano"). Pero si *soy* en *unidad* de co-apropiación con el pienso, *¿qué* es lo que *soy*? No basta con decir "soy", lo esencial es saber *qué es eso que soy*. "Soy una cosa pensante" dice Descartes. Heidegger interpreta: "Así *sum res cogitans* no significa: yo soy una cosa dotada de la propiedad de pensar, sino: soy un ente del cual el modo de *ser* consiste en re-presentar de manera tal que este re-presentar pone (presenta) al re-presentador en la representatividad" (p. 132). Más adelante Heidegger, resumiendo, afirma que "es en efecto el *subjectum* en el sentido de representar representándose a sí mismo el que constituye el 'fundamento' y el 'principium'". Este es el problema: el *yo-ego* y el *ser-sum*. (No hay ser, no hay yo-ego-sujeto... se trata, dicho kantianamente, de *ideas*). Si no se trata en Descartes de un pensamiento silogístico entonces hay que instalarse en otro espacio de pensamiento, un espacio *inédito* (no metafísico). M. Henry en su polémica con Heidegger cuestiona el papel determinante de la representación, del representar-se mismo, por cuanto la *reducción* efectuada por la *duda* (metódica) cuestiona (pone entre paréntesis) toda *representación*: "La radicalidad del esfuerzo cartesiano se mide por este rechazo de la representación", hasta que toca su propio fondo: el *Infinito* (que se puede llamar "Dios"), pues del Infinito = Dios no puede haber representación. Así, lo que Descartes llama *ego* (yo) no es el *ego* de la representación sino el *ego*-infinito-dios (ver ob. cit., p. 100 y ss.). Además "para Descartes la representación nunca propone la realidad [...] sino una imagen de la realidad, un doble, una copia, un equivalente irreal, que figura la realidad, remite a ella pero no es ella". El yo de la representación del yo es un yo irreal proyectado en el yo real; el yo representado sólo es posible a partir del yo real. En esta dialéctica se juega el sentido de la crítica a Heidegger. "Es en la anti-esencia de la representación, no en esta, que Descartes buscó la certeza absoluta que debe fundar la representación misma [...]. La interpretación heideggeriana del *ego cogito* no es inocente, de sus graves faltas saca el beneficio que constituye sin duda su fin inconfesado: la inserción del *ego* en la 'historia de la metafísica occidental'". Es mucho decir y presupone en Hei-

degger una intencionalidad negativa. (Para la compleja y constante relación de Heidegger con Descartes ver *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger* (ed. Millon) de Jacques Taminiaux, cap. V, "Una doble lectura de Descartes").

Por supuesto que el infinito es incomprensible (puedo saber que hay algo –Dios, infinito, absoluto...– pero no puedo saber qué es ese *algo* al que llamo dios, entonces dice que hay una "cosa" que no puede saber qué es ni si es, no puede saber qué es ese algo en su infinitud, luego lo llama –de alguna manera hay que llamarlo (Heidegger lo llamará lo "Inaccesible")– *cosa*. Esta "cosa" (es) igual a pensamiento ("cosa pensante" es lo mismo y no algo distinto; pensante no es un atributo de cosa sino que es lo mismo; ¿qué podría pensar esa "cosa" si es infinito-pensamiento o si no hay nada que pensar fuera del infinito o si no puede *haber* fuera del infinito-absoluto? ¿O es posible el imposible haber-sin-ser?).

El pensar filosófico es un armar y desarmar constantemente todas las perspectivas para tratar de vislumbrar un *sentido* que se va generando y suprimiendo en el instante. Esa inestabilidad sin término, ese estar sin estar, ese pensar sin pensar, ese desconceptualizar-materializar, desencarnar-encarnar, idealizar-desidealizar, ese todo destodoeizado, ese ser dessereizado, ese dios desdiozado... es lo que se llama "filosofía". Lo que Heidegger llamó "nuevo inicio" comienza en el punto en que no queda nada-de-fundamento (Ser-Dios-Razón-Voluntad-Verdad-Poder: las categorías ideales-materiales del Sistema) vale decir de nuestra *mentalidad-materialidad* epocal, vale decir de esta edad-mundo: sólo el desierto... la locura...

El "abandono" es la *espera*, el *dejar*. Pero esta espera-dejar-abandono no debe pensarse como una pasividad pasiva sino como una actividad pasiva, una pasividad cuya actividad desconstructora inicia el comienzo de lo *abierto*. No pensar este Abierto como un suceso instantáneo y en totalidad sino como instantaneidades múltiples y

heterogéneas, como metástasis no totalizables, no unificables, que no pueden determinar un futuro inexistente que sólo se da como Acontecimiento inesperado, indescriptible por inexistente hasta su posible dación. El estar en un suspenso atemporal (es) el "inicio" que no puede dejar de ser inicio, pues si dejara de ser inicio irrealizado entraría en el entramado ideológico del concepto. Lo único que es inicio es el inicio, siempre más que inicio y siempre inicio, como si el *más* arrastrara el inicio como su forma.

"Esto", "algo": no hay *esto-algo*, sólo *hay*. El *hay* como *ratio essendi* precede al esto, al algo: yo, mundo, etcétera, como *ratio cognoscendi*. El *hay* vacío es una abstracción-ideal que necesariamente implica y niega el algo. El *hay* de un árbol y el *hay* de una piedra son absolutamente iguales y absolutamente distintos. Distintos en lo empírico e iguales en lo trascendental. Lo trascendental desempeña aquí el papel de un común denominador (si no existiera ese *lo* "trascendental" toda cosa sería absoluta y negaría toda cosa: no habría mundo, ni yo empíricos...); lo empírico es la manifestación de lo trascendental como "algo-cosa". En sentido estricto lo empírico (es) lo trascendental y lo trascendental (es) lo empírico. No se trata de dos sino de uno en dos, y no se trata de uno sino de dos en uno. ¿Dimensiones, niveles, espacios, perspectivas...? Hay que desenredar una madeja infinita o cuyo enredo es in-desenredable. Todo hay-algo (empírico) es una señal del hay-trascendental, y todo trascendental es espectral o micrológico, es una comunión inescindible con las infinitudes de los hay-empíricos. Sin la distinción empírico-trascendental sólo existe *caos*. Caos es igual a empírico-trascendental = uno, vale decir suprimidos o inexistentes, salvo como idealidades.

El *hay* vacío es una *idea-necesaria*; el sólo hay-algo haría de cada cosa una mónada: una piedra, un sillón, un árbol, un electrón, una estrella... cada cosa cerrada en sí, sin "mundo". El *hay vacío* o *trascendental* no es nada sino que es el *presupuesto* del *hay-empírico* o *mundo*.

Decimos no-nada, pero *¿qué no-nada?* Hay tres nadas: una nada de empírico (no-mesa, no-árbol...), una nada-trascendental (de la que no podemos decir algo, pero que presuponemos necesariamente) y una nada-absoluta (sólo ideal por cuanto sólo idea contradictoria en su mismo enunciado pues el enunciado la niega).

[Lo que llamamos "hombre" (es) *nómos*: un *ordenador*. Lévi-Strauss dice: cualquier *orden* es superior al *caos*. En el caos es imposible vivir: toda vida, desde los virus en adelante, consiste en ordenar *a su manera* el caos. El caos es un presupuesto, un *noúmeno*, pues en realidad *nunca*, ni como fetos, estamos en el caos; pero el *orden* es orden de *eso* que podemos llamar "caos"; o la "nada" bíblica de la que Dios sacó el mundo y con él al hombre. Dios sería el común denominador que permite el intercambio-mundo. Nadie ha visto ni verá nunca un mundo sin hombre: el caos. Dios o la Idea sostienen y limitan el orden-"hombre" y constituyen el *presupuesto* trascendental del mundo, del yo y de Dios. Dios es un "nombre" sin concepto, sin determinación de existencia].

[En su *Généalogie de la Psychanalyse*, Michel Henry sostiene que el límite de la filosofía de la conciencia, "el punto extremo en que ella se vuelve contra sí y se autodestruye" es "*la inconciencia de la conciencia pura en tanto que tal,* la inconciencia de la '*conciencia trascendental*'" (ver p. 352). Para que la conciencia *trascendental* tenga conciencia haría falta otra conciencia trascendental, luego otra, y así al infinito; la conciencia trascendental no puede tener *inconciente* porque no tiene más allá o su más allá es un vacío indeterminable-incognoscible; si lo trascendental fuese Dios, su más allá en términos eckhartianos sería la *divinidad* como presupuesto vacío de concepto y de intuición del Dios. A este punto irreductible Henry lo llama "enigma"].

Al hecho del "*aparecer*, Descartes, en su lenguaje, lo llama 'pensamiento'" (ob. cit., M. Henry; yo subrayo); cuando hace abstracción de todo lo que aparece en el aparecer encuentra lo que considera el comienzo radical: el *ser*: yo pienso, yo soy. Aquí, según M. Henry, se

instala la crítica de Heidegger a Descartes: "El comienzo cartesiano no es radical pues presupone algo anterior, pues si no supiera confusamente lo que es el ser jamás podría decir 'yo soy'". Pero resulta que Descartes en su primera meditación no dice "yo soy" sino "*donc* yo soy" ("luego yo soy"): lo previo es el *aparecer* que Descartes nombra "pensamiento" (pensamiento es igual a "oír, querer, imaginar, pero también sentir, es lo mismo que pensar" [*Oeuvres et lettres*, p. 574, *Principes*, I, 9]. "Lo que conduce al *sum,* lo previo cartesiano al ser, es el aparecer"; *cosa* (que piensa) en este contexto no es algo-cosa sino "la aparición del aparecer" (*pensamiento* debe entenderse como la apertura que posibilita el aparecer de lo que aparece), *luego* entre el aparecer de lo que aparece en lo abierto (o pensamiento) y el *ser* hay lo mismo (en el lenguaje heideggeriano posterior –en *Tiempo y ser*– diríamos *Ereignis* o acontecimiento/co-apropiación).

En lugar de: yo dudo-luego yo pienso-luego yo existo, habría estrictamente que decir: dudo-pienso-existo o a la inversa, porque las tres instancias confluyen en la misma implicación. Heidegger dice que para decir "yo soy" debo previamente saber qué es el ser. Para Descartes esto carece de sentido porque ser-soy-pensar son la instantaneidad de lo mismo, si fueran distintos Descartes hubiera realizado un razonamiento silogístico donde la mayor sería "todo lo que piensa existe", luego: si yo pienso yo existo... pero Descartes no se cansa de negar el carácter silogístico de su razonamiento: se trata de una intuición fulgurante de la identidad en su instantaneidad. Es por esto que a la objeción según la cual *yo* sabría "directamente que soy pero no qué soy" Descartes respondió que "una [afirmación] no se demuestra sin la otra".

Para Descartes, sigue M. Henry, "existir quiere decir aparecer, manifestarse. *Videor* no designa otra cosa". Quien en última instancia ve no es el ojo sino el pensamiento, el verse ver lo que aparece en el ojo (el ojo es igual a lo que ve el ojo y necesita salir de la inmediatez para *ver*; el pensamiento o el espíritu es lo que ve, no el ojo, el ojo es visto

en la posibilidad del aparecer). M. Henry: "Es fácil responder que no es el ojo que se ve a sí mismo ni al espejo, más bien es el espíritu, el que sólo conoce el ojo, el espejo y a sí mismo" (p. 33), y agrega: "El ver no puede ver lo que es visto sino cuando es visto primeramente como ver, vale decir apercibido en sí, de manera tal que esta apercepción interna del *ex-stasis* la precede y no es constituida por ella. Ella es el original aparecer a sí del aparecer, el Uno de la Diferencia, la interioridad radical de la exterioridad radical, el conocimiento interior que precede lo adquirido, el *videor* del *videre*, lo que conocer y el ojo y el espejo y el sí mismo, y lo que Descartes llama el espíritu" (ídem). No se trata del cuerpo ni del alma sino del *conocimiento* del cuerpo y del alma.

Si no existe el Dios "moral", ¿de qué sino del hombre hablamos cuando hablamos de Dios (para Hegel la teología *es* fundamentalmente antropología)? En este sentido todo pensar a Dios *es* pensar al hombre. Si esto es así, entonces para Descartes el fundamento *inconcussum* es el *infinito incomprensible* al que *llama* "Dios": "Por lo tanto existe primero en mí la percepción de lo infinito, es decir de Dios, que de lo finito, es decir de mí mismo" (*Meditaciones metafísicas,* Aguilar, p. 76). Descartes descubre que el fundamento absoluto e indiscutible *no* es el yo-*ego* sino Dios, por lo tanto el yo-*ego* es fundamento por delegación divina, vale decir, porque es apertura absoluta del infinito. Esto implicaría una relectura de los textos místicos ubicándolos fuera de toda trascendencia e inmanencia priorizando como presupuesto la luminosidad de la divinidad del infinito-absoluto. Lo que resiste así a la duda es "Dios y yo mismo" (p. 86). Pero al no haber Dios, al tachar a Dios, todos sus atributos pasan al "yo": infinito, absoluto, creador-de-mundo, etcétera, no son *atributos del yo* sino que son el propio *yo*.

La segunda crítica de M. Henry a Heidegger es relativa al *hombre*. Según Heidegger (ver al respecto el cap. V de su *Nietzsche II*), el *cogito* inaugura la metafísica de los tiempos modernos "cuando el hombre

se considera el *subjectum,* usurpando las prerrogativas del ser y pretendiendo ponerlas en acto. El hombre se pone a sí mismo a partir de sí mismo como el fundamento de la verdad, erigiéndose en cada dominio como centro y medida de *todo lo que es*" (M. Henry p. 88 y ss.; yo subrayo). El hombre deviene *sujeto*: "*Subjectum* es, de acuerdo al concepto de su esencia, lo que en un sentido eminente se encuentra siempre previamente dado y subyacente a otra cosa y así es el fundamento de ésta" (Heidegger, ob. cit., p. 114); "Descartes pronuncia esta proposición en tanto que un conocimiento claro, preciso e indudable, vale decir en tanto que primero y supremo en el que se funda toda 'verdad'" (ídem, p. 120). El análisis de Heidegger es complejo y se aparta de la interpretación canónica-silogística de Descartes, pero estableciendo el giro de la filosofía cartesiana y más hondamente de la historia de la metafísica en que ella está esencialmente implicada, hacia la centralidad ontológica del *sujeto-hombre* sostenida incluso por el gran crítico de la metafísica: vale decir por Nietzsche. Pero este punto es el más cuestionado por M. Henry: "Si se trata de medir lo que fue realmente la consideración del *cogito* es necesario reconocer que, lejos de establecer al hombre en el centro de su problemática, [Descartes] *lo excluye de manera radical*, y esto en la reducción: lo que subsiste [después de la reducción] no tiene ojos, ni orejas, ni cuerpo, ni pertenece al mundo ni a nada que se le asemeje, sólo es el primer aparecer según la efectualidad fenomenológica pura e irreductible de su aparecer a sí misma" (ob. cit., p. 88; yo subrayo). Más aún, el hombre aparece en Descartes cuando se descubre "finito" y por consiguiente de ninguna manera como fundamento. Concluyo con una nueva cita que, me parece, resume el pensamiento de M. Henry: "*Ego* surge al mismo tiempo que *cogito* y por ella [...] *Ego cogito* quiere decir todo salvo hombre, salvo el sujeto 'humano', salvo la subjetividad 'humana'. *Ego cogito* quiere decir que en el surgimiento original del aparecer la *ipseidad* está implicada como su esencia y como su posibilidad más íntima. Esta contemporaneidad en la esencia de la fenomenalidad pura y de la *ipseidad,* Descartes sólo la expresa en esta forma: 'Pues es de suyo tan manifiesto que soy yo quien duda, quien oye y

quien desea, que no existe ninguna otra manera de explicar esto con mayor evidencia'" (p. 90). "Kant mismo, enfrentado a este problema sin poder eludirlo, se encuentra totalmente incapaz de asignar un fundamento cualquiera a esta simple proposición: 'yo soy'". [Digamos que ese "fundamento" sin fundamento es la "divinidad" trascendental, el presupuesto infinito del aparecer en el infinito como donación del *hay*. Heidegger lo llamará *lo* "Inaccesible"] [Lo "trascendental" no tiene presupuesto o el presupuesto de lo trascendental es lo trascendental como *más*; es su propio posible].

[No puede haber ningún *yo* estable o permanente en este flujo de fenómenos internos... pero debe haber "una condición que *precede a toda experiencia,* y que la hace posible a esta misma, la que pone en vigencia tal *presuposición trascendental*"; "unidad de la conciencia que *precede* a todos los *datos* de la intuición"; "a esta conciencia pura originaria, invariable, la *llamaré apercepción trascendental*" (*Crítica de la razón pura*, A107, yo subrayo); "Tenemos pues una imaginación pura como una facultad fundamental del alma humana que sirve a priori *de fundamento* de todo conocimiento" (ídem, A124; yo subrayo); "la verdad *trascendental* que *precede* a toda [verdad] empírica y la hace *posible*" (ídem, A146; yo subrayo); (hay un *algo* ["objeto trascendental"] que "sirve de fundamento a los fenómenos externos" y "somos afectados por dichos objetos (por lo demás *desconocidos* para nosotros)" (ídem, A358; yo subrayo].

[Cuando Kant se refiere a Dios como lo inescrutable, lo incognocible, etcétera, implica lo *trascendental* como *presupuesto*].

En el "Prólogo" a la segunda *Crítica* Kant sostiene que "la razón humana" es agobiada por "preguntas" que no se pueden eludir "y que espero tampoco (se) pueden responder pues *sobrepasan* toda facultad de la razón humana" (yo subrayo), planteando así la existencia de un espacio trascendental.

[Derrida en *La voz y el fenómeno* dice: "Esta *nada suplementaria* que es lo trascendental, y *sin lo cual no aparecería ningún mundo*" (p. 50; yo subrayo); "El 'vivir' es pues el *nombre* de lo que *precede* a la reducción y escapa finalmente a todas las particiones que ésta hace aparecer";

"yo trascendental y yo natural y humano son radicalmente distintos y sin embargo no se distinguen en nada" (ídem, p. 50, 51, 48): se trata de un paralelismo ínsito: pero uno "está en el mundo y el otro fuera del mundo"; el *vivir* es el *nombre* de lo innombrable que *precede* a la reducción].

En "Antinomia de la razón pura" (sección IX, cap. III, p. 218 de la ed. Losada, t. II) Kant trata del sujeto agente (inteligible-trascendental): este *sujeto* "no estaría bajo condiciones de tiempo, puesto que el tiempo es solamente la condición de los fenómenos, mas no de las cosas en sí. En él no *nacería* ni *perecería* acto alguno y en consecuencia no estaría sometido a la ley de toda determinación temporal, de todo lo mutable: de todo *cuanto sucede* encuentra su causa *en los fenómenos* [...]. En una palabra: la causa de eso, si es intelectual, no figuraría en la serie de las condiciones empíricas que hacen necesario el acaecimiento en el mundo de los sentidos. Bien es verdad que ese carácter inteligible no podría conocerse jamás directamente, *porque nada podemos percibir sino en cuanto aparece* [...] así como es necesario que en el pensamiento pongamos por *fundamento de los fenómenos algún objeto trascendental, a pesar de que nada sepamos de él, de lo que sea en sí*" (yo subrayo). En cuanto fenómeno el *sujeto* está "sometido" a todas las determinaciones empíricas y no sería sino "una parte del mundo de los sentidos", mas en cuanto inteligible "debería declararse exento de todo influjo de la sensibilidad y de la determinación por fenómenos, y puesto que en él, como *noúmenon*, no sucede nada, ninguna mutación [...] este ente activo sería pues en sus actos *libre e independiente de toda necesidad natural* [...]. De él se diría con perfecta razón que por *sí mismo* empieza sus efectos en el mundo de los sentidos, sin que el acto empiece *en él mismo*". En el orden empírico-fenoménico no hay comienzo causal por sí mismo digamos: todo está predeterminado, "todo cuanto sucede es continuación de la serie": "Del enlace causal de los fenómenos no cabe esperar un acto *originario* gracias al cual suceda algo que antes no era". De esta manera Kant avanza en el problema de

la determinabilidad empírica, de la libertad, de la causa inteligible y de la fundamentación de la *culpa*.

[Vamos a seguir el razonamiento de Kant en la *Crítica de la razón pura*: A341 y B399, libro segundo de la "Dialéctica Trascendental" (De los paralogismos de la razón pura), respecto al "alma", el yo y el sujeto. "Aquello [o *lo* o *eso*] cuya representación es el *sujeto absoluto* de nuestros juicios... es *substancia*". Aquí ya tocamos un límite. "Yo" soy "*sujeto absoluto*" de todos mis juicios, y este yo no "puede ser usado como un predicado de ninguna otra cosa", pero estas categorías carecen de "significación objetiva" sin una intuición que les brinde un soporte, una multiplicidad a la cual puedan ser aplicadas "como funciones de la unidad sintética". Toda cosa es substancia si la privo de todo predicado, si la vacío de determinaciones [es interesante señalar que aquí Kant afirma que *yo* como substancia vacía de determinaciones "*ni nazco ni perezco* de manera natural", pero, al mismo tiempo ("...y sin embargo") "sólo para ello puede servirme el concepto de substancialidad de mi sujeto pensante". El yo está unido a todos los pensamientos pero esto no lo distingue de los otros objetos de la intuición (A350). Una cosa es el "sujeto lógico constante del pensar" y otra el "sujeto real" (empírico) "del que no tenemos ni el más mínimo conocimiento, *ni podemos tenerlo*" (yo subrayo esta aseveración constante en el texto de la *Crítica*): no podemos conocer al sujeto que como substancia (o substrato) le "sirve de fundamento" a todos los pensamientos (podemos decir que el alma es substancia pero sin atribuirle cualidades que llama "sofísticas": como afirmar, por ejemplo, que el alma sobrevive a la muerte del hombre): se trata de distinguir que el concepto de alma designa "solamente una substancia en la idea, pero no en la realidad". En A355 dice que la "presunta inferencia cartesiana *cogito, ergo sum* en verdad es tautológica" "puesto que el *cogito (sum cogitans)* enuncia inmediatamente la [su] realidad efectiva" [Aquí Kant se opone a la interpretación canónica sobre el presunto silogismo que Descartes expresamente descoloca en su "Segunda Meditación" donde, como vimos, ser y pensar

se identifican]. Para Kant, "la expresión Yo (es) enteramente vacía de contenido". El Yo como un algo *lógico*, una "categoría pura, de la cual no puedo hacer, *in concreto*, uso alguno (empírico)" (A356). Kant, junto con Descartes, está *desconstruyendo* los fundamentos de la metafísica (filosófica y teológica): "Aunque siempre se pretenda saber que el *yo* pensante, el *alma* [yo subrayo] (un nombre para el objeto trascendental del sentido interno) es simple, esta expresión no tiene ningún uso que se extienda a objetos efectivamente reales..." (A361). Sin experiencia, es decir con "meros conceptos" ("y menos aún mediante la mera forma subjetiva de todos nuestros conceptos, la conciencia"), es imposible "ensanchar nuestro conocimiento en lo más mínimo". Siempre lo "desconocido", lo "dudoso", lo que debemos "presuponer", "sujeto que por lo demás nos es desconocido" (A365); "qué clase de cosa en sí misma (objeto trascendental) sea la materia, nos es, por cierto, enteramente desconocido" (A366); "por consiguiente, la existencia de todos los objetos del sentido externo es dudosa" (A367). "Por consiguiente, no puedo, propiamente, percibir las cosas externas, sólo puedo inferir la existencia de ellas a partir de mi percepción interna, al considerarla a ésta como el efecto, cuya causa próxima es algo externo", pero todos las inferencias pueden ser sometidas a duda: en conclusión, "la existencia de todos los objetos del sentido externo es dudosa"; podemos pensar que las percepciones externas "son un mero juego de nuestro sentido interno", mientas que la existencia del objeto del sentido interno "no admite duda alguna" (A368). Kant distingue entre *idealismo trascendental* (los fenómenos son "meras representaciones") y *realismo trascendental* (que considera al tiempo y al espacio "como algo dado en sí" [al respecto ver Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, p. 149 y ss.]; "desde el momento en que hace posible el ser de lo ente una cosa, no lo podemos *tener*".

apuntes sobre spinoza

Dice Spinoza que "un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida" (*Ética,* 4, 67). Esta frase condensa la metafísica spinozista. Primero, porque mantiene las *dicotomías* esenciales de la metafísica: muerte/vida, hombre libre/hombre no-libre, sabiduría/ignorancia. Segundo, y fundamental, porque mantiene la idea de "hombre"... No hay "hombre". No hay *nadie* que desde fuera del pensamiento piense. Digamos por el contrario y abruptamente que *el pensamiento piensamentea* (no hay nadie que piense desde fuera del pensamiento).

El problema es que no hay un *hombre,* no hay un alma, espíritu o sujeto, que desde fuera del pensamiento o sin pensamiento, sea el sujeto del pensamiento; no hay un "hombre" que puede pensar porque el pensamiento no es un atributo de algo o alguien que existe fuera o ajeno al pensamiento. Más bien debemos sostener que hombre = pensamiento. Nadie ha visto nunca un hombre sin pensamiento, así como tampoco ha visto un pensamiento sin hombre. *Llamamos* hombre a la manifestación del "ser"; hombre sería el nombre del "lugar" del ser. A la manifestación del ser, a lo *abierto* dado, lo llamamos "hombre". No existe por un lado hombre y por el otro el ser, como si pudiese haber hombre sin ser y, a la inversa, no hay ser sin hombre en cuanto el hombre es hombre del ser. La metafísica parte de una sublimación del sentido común y *presupone* la existencia de un hombre. En consecuencia, la existencia de dicho hombre va de suyo y no es cuestionada. Dice: el hombre es *esto* que somos, es "evidente". Pero la pregunta crítica insiste: ¿qué es (si "es") *esto que somos*?

Sin embargo, Spinoza no habla sólo del hombre, habla del "hombre libre", vale decir que no sólo presupone un "hombre" sino que distingue entre dos tipos de hombres: los "libres" y los no-libres. Nueva dicotomía. El hombre libre, precisa, es aquel que vive de acuerdo "únicamente" al mandato "de la Razón". Vivir "únicamente" conforme a la Razón implica algo de un orden excesivo. Además, este hombre *racional* "no está dirigido por el temor a la muerte". ¿Qué quiere decir "dirigido"? y ¿cuáles serían las consecuencias *filosóficas* del "temor a la muerte"?

Ese alguien que desde fuera del pensamiento debe pensar antes de pensar lo que piensa (¿o qué?) es pensamiento sin alguien. ¿O vamos a creer que alguien sin pensamiento piensa? Pensar implica hablar, pero ¿quién habla? (la pregunta de Nietzsche).

En este nivel, por otra parte, se puede decir que "únicamente" hay pensamiento *de* la muerte, que la muerte en cuanto nada-de-pensamiento, piensa: la muerte, en cuanto *nada*-de-pensamiento o que la muerte entendida como no-pensamiento, piensa. Ese "alguien" que desde fuera del pensamiento debe pensar antes de pensar lo que piensa en acto debe ser pensamiento (¿o qué?): el pensamiento piensa sin nadie que lo piense.

Si Spinoza "ha pensado la continua irrupción [de la muerte] entre los hombres"; si la "cauta [¿qué quiere decir "cauta" *aquí*?] serenidad de Spinoza estaba abierta al dolor y al drama de la historia" (según afirma D. Tatián) esto significa que el mismo Spinoza pensó la muerte: ¿qué puede ser el dolor y el drama de la historia sino infinitas muertes? Y si él pensó ese dolor y esas muertes ¿quiere decir que no era un hombre libre (*Ética*, 4, 67)? En caso contrario, ¿cuándo, quién y cómo se piensa la muerte? Si la muerte es *nada* es obvio que no se la puede "pensar" como "algo"... (no se puede pensar la *nada* como *algo*). Pensar la muerte es pensar la falta de conciencia, es perder la posibilidad de pensar, de recordar, no poder ver a los seres

queridos, etcétera. Un sin fin de "cosas" que se nulifican; esto que llamamos "yo", tú, él, nosotros, se nulifican y a esta nulificación la *llamamos* muerte. No lo podemos imaginar pero podemos decirlo. Y podemos sentirnos apenados o angustiados ante ese futuro. El problema es que ya sea que pensemos o no pensemos en *esa* pérdida absoluta llamada "muerte", se trata de un suceso que, paradojalmente, sólo podemos imaginar hacia atrás, hacia el pasado, y nunca hacia delante, hacia el futuro, precisamente porque en ese futuro no habrá nadie que pueda pensar, y nosotros podemos pensar o imaginar el futuro sólo como hipótesis, como posibilidad imposible.

kant

El "atrévete a pensar" kantiano puede corresponderse con la *duda* hiperbólica de Descartes. Ambos producen un desplazamiento de la *democracia* y hacen del "hombre" un absoluto-soberano. Al dudar de *todo* menos del ser-que-soy, éste se vuelve absoluto o igual a Dios. Vincent Descombes en *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même* (p. 354 y ss.) afirma que "Descartes descubrió que el ejercicio individual de la razón presupone una auto-posición de sí como sujeto dotado de una autoridad soberana [...] Y son las consecuencias políticas de esta idea lo que se trata ahora de examinar". Si se trata de visualizar un elemento político en Descartes éste estaría, según Descombes, en el "amor". Así Descartes sería consecuente con su holismo radical porque el amor "es capaz de constituir totalidades reales"; el ejemplo que propone Descartes es el del amor *paterno*, el amor máximo que llega más allá del propio sujeto; y este amor no es individual sino que abarca *el todo del que forma parte*. [¿Podría compararse la idea "política" del amor cartesiana con el amor-intelectual de Spinoza como culminación de una ascesis espiritual? ¿Podría incluso compararse el democratismo spinozista con la *duda* o la *epokhé* "revolucionaria" de Descartes? ¿Es posible una "revolución privada", es decir, asentar los principios racionales-críticos de la revolución y, a la vez, no enunciar ninguna "política" en cuanto tal? Spinoza puede enunciar principios democráticos porque estos existían en la realidad, mientras que Descartes recurre a la soberanía subjetiva como absoluto. Ambos, por otra parte, padecen frente al poder: el *caute* y el *prodeo* no son actitudes ocasionales. La excomunión de Spinoza por la comunidad judía de Amsterdam es de alguna manera semejante a la puesta en el *index* de Descartes. En resumen: una política no religiosa-eclesial fundada en el *amor* inauguraría un tipo inédito

de política-sin-política, sin deber ser, al margen de todo poder y al mismo tiempo ocupando para revolucionarlos todos los espacios posibles, tanto privados como públicos, de la sociedad...].

recepción de spinoza por schelling y hegel

Según Schelling (*Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, P. U. F., cursos dictados entre 1827 y 1834), la diferencia entre Descartes y Spinoza radica en que "en la idea cartesiana, Dios era algo más que el ser necesariamente existente; Spinoza, por su parte, sólo retiene esta última determinación: para él Dios se *reduce* al ser necesariamente existente" [Este "algo más" será decisivo porque es, dicho con otras palabras, el problema de la *trascendencia y de la inmanencia*; para Descartes la infinitud y consecuentemente la incomprensibilidad a la que llamamos Dios funda su trascendencia]. A lo existente Spinoza lo definirá como *sustancia absoluta*, la que aparece como un "presupuesto" de la existencia. Se trata de un *prius* de la existencia, y las cosas "concretas individuales" sólo existen por *participación en el ser* (ob. cit., p. 47). Este *prius* es absolutamente ideal y así sólo existe en pensamiento: "El ser no es exterior al pensamiento, no es transitivo, sino puramente inmanente" [si sólo existe como pensamiento lógicamente que no puede ser sino inmanente]. Para Schelling este ser absoluto o Dios (abstracto, teórico) no puede tener ni voluntad ni entendimiento, de allí que "el existente se haya perdido como sujeto pasando íntegramente, sin reserva, al acto de existir" (la posibilidad "de liberarse de la existencia" es "tragada" por la existencia y, en este sentido, no tiene en sí la "potencia de (ser) otro ser"). Spinoza dice que Dios es *causa sui*: vale decir que solamente existe, "la causa ha pasado totalmente al efecto" y no es más que sustancia, "así esta existencia es verdaderamente la *existentia fatalis*, y el sistema es un fatalismo" frente al cual el pensamiento, la filosofía, "pierde toda fuerza, toda libertad de movimiento" porque se encuentra ante un absoluto abstracto, inmóvil; por eso Schelling sostiene que el spinozismo "es el sistema realizado del quietismo teórico y práctico" (p. 49). Schelling reconoce –como en su momento hace Hegel– que Spi-

noza "no fue nunca vencido... y que si al menos una vez en la vida uno no se ha hundido en sus abismos no se puede esperar llegar a la verdad y a la perfección en filosofía". No obstante plantea su crítica refiriéndose al "precio" que debió pagar para el logro de su serenidad, etcétera. A su crítica la expresó así: Dios, en el sistema spinozista, es sustancia y no causa en su relación con las cosas; "Dios no es el espíritu libremente productor o creador, capaz de actuar fuera de sí, fuera de su ser inmediato", está encerrado en sí y "las cosas, por su parte, sólo pueden ser *en* él [...] las cosas pertenecen a la naturaleza divina y derivan de ella, así como las propiedades del triángulo pertenecen a la naturaleza del triángulo y derivan de él –vale decir que entre Dios y las cosas hay un encadenamiento necesario y no libre, pero él no dice de qué género de encadenamiento se trata". Habla, sí, de la extensión y del pensamiento, es decir "las formas bajo las cuales Dios existe inmediatamente (pues resulta imposible explicarse de otra manera el concepto de atributo)"; formas infinitas en su género bajo las cuales existe la infinidad de la sustancia sin ser ella misma ni pensamiento ni extensión, ya que estas son dos formas inmediatas de su ser, determinaciones que aparecen "en un momento ulterior del desenvolvimiento" y que borran su figura propia: "La sustancia spinozista es un sujeto-objeto, pero el sujeto ha desaparecido completamente". ¿De dónde vienen los atributos? Schelling responde: "Por la única e inmediata razón de que Descartes había determinado la oposición de la materia y del espíritu como la oposición de la extensión y del pensamiento, dividiendo así el universo en dos mundos, el del pensamiento y el de la extensión" (p. 51) pero mientras para Descartes "el pensamiento está fuera de Dios, para Spinoza Dios es él mismo el pensamiento y la extensión infinita" (radical antopomorfización de la divinidad). La crítica apunta a la no deducción de los atributos, a cuyo fundamento sólo lo encuentra, como Descartes, en la experiencia: convertir en atributos divinos lo dado, la materia y el espíritu, la extensión-espacio y el pensamiento. ¿Por qué sólo esos dos atributos son atribuidos a Dios? En una de sus cartas (a Schuller, el 29-7-1675) dice que la única razón es porque en

el hombre y en la naturaleza "no puede reconocerse ningún otro atributo sino esos dos (vale decir por una razón que no es extraída de la sustancia misma sino sólo de la experiencia)". La serie es: sustancia infinita-atributos-modos-afecciones, pero al serle imposible sostener un pasaje de lo infinito a lo finito, este pasaje es indirecto, "por intermedio de otra cosa individual o finita, que a su vez resulta mediada por otra", "y así al infinito". El hecho de que haya cosas "sólo lo sabe por la experiencia; no le vendría al espíritu, podría decirse, plantear afecciones a la sustancia infinita si la experiencia no le mostrara cosas". Según Schelling, Spinoza sostiene "el encadenamiento objetivo entre Dios y las cosas", pero "es incapaz de demostrarlo realmente"; lo que existe es la sustancia infinita "y las cosas no tienen una existencia verdaderamente real". Esto es el límite del spinozismo: haber concebido la sustancia como algo "muerto y ciego" y no como una sustancia "viviente". En cuanto a la acusación de panteísmo Schelling quiere ser claro. Todo hombre comprenderá que "*si* se designa con el *nombre* de Dios al Ser universal [...], que tomado como tal no tiene nada de un ser particular o individual, entonces Dios mismo no podría ser algo individual o particular. Pero esta noción de panteísmo puede concebirse de la siguiente manera: aun cuando nada individual pueda nombrarse Dios, el mundo, pensado como Unidad y como Todo, sería idéntico a Dios" (p. 59). Tengamos en cuenta que ese *todo* no es una suma de cosas finitas, pues para Spinoza "Dios es comprendido por sí, por lo cual no presupone ninguna otra noción, mientras que el mundo es, por el contrario, lo que viene después de Dios". Para Spinoza, concluye, "el mundo no es Dios, pero, inversamente, Dios es el mundo o, de una manera general, él es *mundo* [...] lo que significaría que Dios es todo y no que todo es Dios". Pero entonces ¿cómo demostrar que Dios no es todo, cómo "excluirlo de algo"? Dios no es todo según su esencia, que es simple, sino según su existencia; en su existencia es la totalidad de las determinaciones del ser, "pero esto no se aplica a Dios considerado en su esencia, en sí o en su retiro". Para Schelling esta distinción es fundamental en cuanto al *panteísmo* spinozista. Ya desde su gran obra de

1809 sobre *la libertad humana* Schelling se había ocupado detenidamente del tema (*La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, ed. Vrin, 1988): a partir de la página 150 el tema es desarrollado *in extenso*. Vayamos a la conclusión: "¡Veamos, de una vez por todas, mi pensamiento preciso sobre el spinozismo! Este no es un fatalismo por cuanto él admite que las cosas son en Dios; ya hemos demostrado que el panteísmo no excluye la libertad, al menos la libertad formal; Spinoza debe ser entonces fatalista por otra razón, independiente de la primera. El error de su sistema no se debe a que ponga las cosas *en* Dios, sino a que son *cosas*; dependen del concepto abstracto del ser del mundo e incluso de la sustancia infinita, pues también ésta es para él una cosa", por eso sus argumentos contra la libertad son deterministas y no panteístas; y que así "su sistema sea sin vida, la forma sin alma, la indigencia de los conceptos y de las expresiones, la acritud insoportable de las definiciones, perfectamente de acuerdo con el carácter abstracto de su actitud intelectual" (p. 157). [Schelling piensa que al sistema unilateral "realista" propio de Spinoza él lo ha provisto "de una existencia espiritual por el principio del idealismo [...] dándole una base viviente"]. [Heidegger es parcial en su análisis de la relación Schelling-Spinoza, pues parte unilateralmente de la crítica schellingeana y no del reconocimiento que éste hace del primero; dice: "Si Schelling combatió desde su base un sistema, éste fue el de Spinoza. Y si algún pensador se dio cuenta del error peculiar de Spinoza, ése fue Schelling" [Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, p. 41]. ¿Cuál es este "error peculiar"? El de "comprender cósicamente, como cosa, lo que se admitía como ente en Dios" (p. 142). "Schelling lo formula, de manera vigorosa y lacónica, en la siguiente forma: 'el error... no radica en absoluto en que él pone las cosas *en Dios*, sino en que son *cosas*' y que Dios 'es para él justamente una cosa'" (p. 107). Por lo tanto no se trata, para Heidegger, de un error teológico sino de un error ontológico: "El ente es concebido en general y en total según el ser de las cosas, de lo presente cósico, y sólo en esa forma. El spinozismo no conoce lo viviente, ni siquiera lo espiritual como modo propio y tal vez más originario

del Ser; incluso la 'voluntad' es para él una cosa y la necesidad es una necesidad entre cosas, es decir, mecánica" (p. 108).

También Hegel reconoce la importancia filosófica de Spinoza, pero al igual que Schelling critica las consecuencias últimas de su pensamiento. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía III* (ed. Fondo de Cultura Económica) dice que "quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna" (p. 305). Desde sus primeras obras (*Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling* y *Fe y saber*) hasta las últimas el *tema* "Spinoza" vuelve de manera insistente. En *Diferencia...* hay una importante referencia al Absoluto donde está implicado, expresamente, Spinoza: "En el sistema, en cuanto es una organización de proposiciones, se puede exigir que el Absoluto, que funda la reflexión, se encuentre en él según el modo de la reflexión, a título de proposición suprema y absoluta. *Pero tal exigencia comporta ya en sí su anulación; pues algo puesto por la reflexión, una proposición, es de por sí algo limitado y condicionado, y tiene necesidad, para ser fundado, de algo distinto, y así al infinito*" (yo subrayo). [Vale decir que para Hegel el Absoluto no puede subsumirse en el concepto *sin contradicción*; esto implicaría que el solo *decir* ya es una negación del Absoluto; el Absoluto no puede ser nombrado pues el nombre es siempre una determinación (una antropomorfización), y el Absoluto no puede determinarse pues toda determinación sería superior al Absoluto]. A esto Hegel lo llama "quimera": a una fórmula puesta por la reflexión "como principio supremo absoluto" de un sistema; "o que la esencia de cada sistema se deje expresar en una proposición de valor absoluto para el pensamiento" (p. 98 de la edición francesa de J. Vrin); y como conclusión: no puede haber nada peor para el comienzo de una filosofía "que comenzar por una definición, como en Spinoza", pues "la reflexión nunca puede expresar la síntesis absoluta en una proposición" [aquí ya se puede advertir su futura crítica a toda filosofía que comienza instalándose sin más, desde el inicio y repentinamente, en el Absoluto].

El segundo momento de su crítica está en la *Ciencia de la Lógica* (ed. Hachette, t. II, p. 197 y ss.), en una "nota" referida al absoluto

en Spinoza y Leibniz. Comienza señalando que el "defecto" de Spinoza en relación con la sustancia o absoluto consiste en considerar la reflexión y su múltiple determinar como "*un pensar extrínseco*". [Aquí está el meollo de la crítica: en lugar de seguir el desenvolvimiento dialéctico a partir de lo inmediatamente dado para llegar al Absoluto recogiendo sus infinitas realizaciones en una realización absoluta que es el Saber de sí del Absoluto, Spinoza parte de un Absoluto inerte, fijo, del cual deriva *more geometrico* un sistema también inerte de conceptos; de allí la decisiva afirmación hegeliana: "Pero lo absoluto no puede ser un primero, un inmediato, sino que es esencialmente *su resultado*", vale decir que la realización del absoluto como absoluto es un resultado del propio absoluto]. El "atributo" por su parte es "la manera en que *el intelecto concibe la esencia de aquel*" (de lo absoluto) [pero lo concibe a partir de la experiencia de lo dado, vale decir que absolutiza mediante el intelecto, que es un *modo* posterior al atributo, una determinada experiencia humana]. Sigue Hegel: Spinoza determina los atributos como *infinitos* en el sentido de "una *infinita multitud*", pero más adelante "aparecen sólo *dos* de ellos, el *pensar* y la *extensión*, y no está indicado *cómo la infinita multitud se reduzca* [...] *a la oposición del pensar y la extensión.* Estos dos atributos, por consiguiente, son tomados de modo *empírico*" (p. 198). Sin exagerar podría pensarse que gran parte de la gran *Lógica* es una discusión crítica con el absoluto spinoziano y con la *crítica* de la razón kantiana, para superarlos a ambos en un absoluto-dialéctico. En las páginas finales de la *Lógica* Hegel resume su pensamiento: "La impaciencia, que quiere *solamente* hallarse allende lo *determinado* (ya sea que a éste se lo llame comienzo objeto, limitado o de cualquier otra forma que se lo entienda), y que quiere hallarse inmediatamente en lo absoluto, no tiene delante de sí como conocimiento sino el vacío Negativo, el Infinito abstracto o bien un absoluto *supuesto,* que es supuesto porque no es *puesto,* no es *concebido*" (p. 581). El Absoluto no se conoce mediante afirmaciones vacías, abstractas, sino mediante su propio desarrollo, por eso Hegel puede hablar de "un círculo enroscado en sí mismo", de un "círculo de círculos", en

cuyo comienzo "se enrosca el fin" recogiendo en el Saber su propia manifestación absoluta.

Muchos años después, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (ed. Fondo de Cultura Económica), Hegel le dedica un apartado a Spinoza (p. 280 y ss.). En primer término lo ubica en la continuación de la filosofía de Descartes, pero habiendo levantado "totalmente el dualismo que lleva consigo el sistema cartesiano" y reconociendo su aporte como "identidad absoluta" donde "todo lo individual y lo particular desaparece en la sustancia una". Para Spinoza, la "sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera", para serlo habría que concebirla como algo activo, como algo *vivo*, vale decir como *espíritu* (Spinoza habría determinado *abstractamente* lo absoluto). Lo que no habría tenido en cuenta el filósofo es, precisamente, el cristianismo, pues éste hace que "en el mundo moderno [se introduzca] la individualidad absolutamente concreta dentro del espíritu", por lo cual lo concreto "queda desplazado al campo del pensamiento reflexivo [...] De la sustancia como tal no puede decirse ya nada más". Spinoza va "descendiendo" de la sustancia-una (Dios) al atributo y al modo. En el punto *g* (p. 289) se refiere a la definición de Dios como "el ser absolutamente infinito o la sustancia constituida por infinitos atributos" y dice Hegel: lo infinito debe interpretarse de modo *positivo* [antes, punto *f,* ha expuesto las distinciones propias del infinito: lo infinito en su género –sin infinitos atributos–, y lo absolutamente infinito; hay un "infinito malo" (al decir: "y así sucesivamente hasta el infinito") y un infinito absoluto, positivo: "una pluralidad absoluta sin más allá"; en este punto recurre al célebre ejemplo de los dos círculos, uno adentro del otro, pero no concéntricos, donde el infinito, digamos, puede ser *visto* "pues una línea limitada está formada por una cantidad infinita de puntos"], como un círculo que encierra dentro de sí una infinitud perfecta, y no como el infinito "malo" [pero, claro, más allá tanto de Spinoza como del spinozista Hegel, esta *maldad* plantea problemas...]. Para Hegel, toda "la filosofía spinozista se contiene ya en estas definiciones" (del punto *a* hasta el *g*) pero el "gran defecto de Spinoza reside en que arranca

siempre de definiciones". Este método, corriente en las proposiciones geométricas, es al menos problemático en filosofía; *Spinoza define, comienza con definiciones, pero no explica los fundamentos de las definiciones*: "Aparentemente, sólo se da una explicación de las palabras, pero el contenido que llevan aparejado se considera [o se presupone] válido. Todo otro contenido se reduce a ése y se prueba partiendo de él, pues del primer contenido depende cualquier otro y, tomando aquél como base, se desprende necesariamente éste". El argumento de Hegel es consistente: si "el atributo es lo que el entendimiento piensa de Dios", entonces ¿cómo el entendimiento "aplica a la sustancia absoluta las dos formas del pensamiento y de la extensión"? En las definiciones van implícitas las pruebas que, por lo tanto, se convierten en una "molestia fatigosa", inútiles. Así Spinoza "no pone de manifiesto cómo estas dos cosas brotan de la sustancia una; ni demuestra tampoco por qué solamente pueden ser dos" [Spinoza podría decir que no brotan sino que son *en* Dios (más adelante Hegel dice que Spinoza toma la sustancia, los atributos y los modos, "como algo que se encuentra", como algo dado y que no brota uno del otro); el problema subsistiría en cuanto a por qué son *dos* y en cuanto a cómo saber que en Dios los atributos son infinitos pudiendo ser dos o millones; decir que si no fueran infinitos, le faltaría algo es una afirmación vacía, ya que, si Dios es infinito "malo" y todopoderoso, bien podría tener sólo dos atributos, quiero decir que sería como sostiene Descartes "incomprensible"; esto lo menciona escuetamente Hegel al decir que Spinoza no demuestra por qué "solamente pueden ser dos" los atributos humanos].

En una segunda parte Hegel analiza la "moral" en Spinoza sosteniendo que éste no es *ateo*. Eventualmente se lo podría llamar ateo por considerar a Dios como sustancia fija, inerte, y no como *espíritu viviente*. En realidad su filosofía es un "acosmismo", pues "lo que se llama universo no existe en modo alguno pues sólo es una forma de Dios y no algo en sí y para sí. El universo no posee una realidad verdadera sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: ésta no posee verdad alguna;

para Spinoza solamente Dios *es*" [¿es?]. Para Hegel el spinozismo es un "panteísmo y monoteísmo absolutos, elevados al plano del pensamiento" (p. 304). Repito, sólo es ateísmo en cuanto no concibe a Dios como espíritu. Quienes lo acusan a Spinoza de convertir a la naturaleza y al individuo humano en Dios, lo que en realidad rechazan es "su propia anulación y la del mundo". En cuanto al método, Hegel es crítico, pues considera que el método de la geometría, derivado de Euclides, en el que "nos encontramos con toda suerte de definiciones, explicaciones, axiomas y teoremas", es apto para la ciencia pero inadecuado para un contenido especulativo, inadecuado por puramente formal [recordemos cómo Deleuze supo reconocer bajo la estructura geométrica de la *Ética* el discurrir apasionado de una filosofía revolucionaria, y cómo Foucault sostuvo que "el discurso filosófico no puede encontrar su real, su *érgon*, si toma la forma de las *mathémata*" –el "alumno tiene menos necesidad de una enseñanza explícita bajo la forma de *mathémata* que de una *éndeixis*, una indicación". (G. Casadamont, en *Quid pro quo*, n. 2)]. El concepto spinoziano por excelencia "es algo encontrado de antemano, de lo cual se parte", digamos, una suerte de revelación de la divinidad y no un llegar a la divinidad mediante el duro trabajo del concepto. "Las definiciones de que parte Spinoza, lo mismo que la geometría parte de la línea, el triángulo, etcétera, se refieren a determinaciones generales, como la causa de sí mismo, lo finito, la sustancia, el atributo, el modo, *determinaciones recibidas y presupuestas, pero no derivadas, ni demostradas en cuanto a su necesidad* (yo subrayo); pues Spinoza no sabe cómo llega a estas determinaciones individuales"; por ejemplo, a este axioma: "Todo lo que es, es en sí o en otra cosa", en el que no se ponen de manifiesto en cuanto a su "necesidad" las determinaciones "en sí" y "en otra cosa", y "tampoco la disyuntiva que se limita a recoger y aceptar". A consecuencia de lo cual puede decir, resumiendo, "los momentos esenciales del sistema se contienen ya plenamente en las premisas de la definición" [los *axiomas* son de hecho, presupuestos, y todo lo demás deducciones a partir de los axiomas]. En resumen, Spinoza "destruye el principio *de la subjetividad,* de la *individualidad*,

de la personalidad, el momento de la *conciencia de sí* en la esencia [...], la idea de la libertad del sujeto, ya que en él desaparece el ser para sí de la conciencia humana, la llamada libertad [...] pues el hombre tiene la conciencia de la libertad, de lo espiritual, que es lo negativo de lo corporal, la conciencia de que es precisamente en lo opuesto a lo corporal donde es lo que verdaderamente es". [Claro, Spinoza no es Hegel, y precisamente de esto lo acusa, de haber puesto de sopetón una "sustancia rígida" que "no es aún el espíritu", que no es producto del trabajo del concepto sino un presupuesto spinozista: Dios]; y no es casual su mención de Böhme, el primero en describir a Dios por *dentro* [descripción que será también esencial para Schelling, porque una cosa es *decir* Dios y otra entrar en la narración delirante del cómo *es* Dios; Hegel, en esta misma tonalidad, supo decir que su *lógica* era el pensamiento de Dios antes de la creación del mundo...]. También lo critica a Spinoza por no ver en Dios al Dios-trino, concepto que resulta esencial para salvar las contradicciones de un Dios-uno y que instaura en el propio Dios una complejidad viviente, "espiritual", que se compagina con la idea de una trascendencia absoluta (el Padre) con una inmanencia absoluta (el Hijo). Sustancia absoluta, pero inmóvil, rígida: "Lo negativo, en Spinoza, existe solamente como la nada, ya que en lo absoluto no se da *modo* alguno; no se da absolutamente nada, solamente su disolución, solamente su retorno, no su movimiento, su devenir y su ser". Hegel se pone lírico: "La conciencia de sí nace solamente de este océano, chorreando esta agua, es decir, sin llegar jamás a la 'mismidad' absoluta; el corazón, el ser para sí, es atravesado; falta aquí el fuego. Este defecto necesita ser suplido, es necesario incorporar el momento de la conciencia de sí" (p. 310). [En el fondo lo critica a Spinoza por no reconocer la trascendencia de Dios; el Dios de Spinoza es algo inmóvil, fijo, *si* se lo considera como un Dios trascendente, que en sí no puede ser descripto en su vitalidad, pero si se lo considera como inmanente, en última instancia todo es *en* Dios, entonces podríamos pensar que ese *todo* es la vida de Dios... sin desconocer, por otra parte, los problemas, a mi juicio irresolubles, que plantea la inmanencia divina].

En su libro *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger* (Vrin), Jean-Marie Vaysse intenta no sólo demostrar que ambos pensamientos no están "tan alejados como podrían parecerlo". Pienso, por el contrario, que el pensamiento de Heidegger es incompatible con la filosofía de Spinoza, salvo que se retuerza el pensamiento de ambos para hacerlos concordar ejerciendo violencia sobre los mismos.

Al hablar de metafísica hay que distinguir algo decisivo: una cosa es la metafísica como filosofía, a cuya destrucción-desconstrucción está dirigido el pensamiento de Heidegger, y otra cosa es la metafísica como estructura social que culmina en la "técnica" pensada como *esencia de la técnica* y contra la cual Heidegger está, como todos, inerme. Por supuesto que de esta segunda acepción no existen rastros en Spinoza, quedando así la crítica a la metafísica (a la que Heidegger considera revelación del Ser y no meramente negativa) en un plano puramente teórico. En la p. 10 de su libro Vaysse afirma que Descartes instituyó a "la subjetividad en su posición legiferante". No tiene en cuenta, así, la distinción esencial para Descartes entre un orden gnoseológico y un orden ontológico: gnoseológicamente lo primero, lo dado inmediatamente, es el pensamiento (pasión, deseo, acto), pero ontológicamente lo primero es Dios (un Dios infinito y en consecuencia incomprensible). Mientras que Spinoza comienza directamente con Dios (en su VI definición dice: "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir una sustancia"), Descartes comienza con lo dado inmediatamente, vale decir desde la complejidad a la que llama "pensamiento". Sin embargo, Vaysse afirma que se trata –en Spinoza– "de descontruir la hegemonía del principio de razón tal como de hecho se impone a partir de la estructura de la metafísica que apunta a fundar mediante la razón el ente sobre un ente trascendente [...] Tal es el sentido de la inmanencia y de la univocidad spinozista, consistente en poner *al comienzo la sustancia como totalidad*". Por supuesto, si algo es propiamente metafísico es ese *poner al comienzo* a Dios. ¿Se trata de un poner fundado o arbitrario?, ¿o se trata de una "intuición intelectual"? En tal caso, ¿en qué medida la intui-

ción se distingue de la *fe*? En el *Tratado teológico político* (ed. Porrúa) se dice: "Como la existencia de Dios no es evidente por sí misma, es *necesario deducirla* de ciertas nociones, cuya verdad sea tan firme e inquebrantable que no haya poder alguno capaz de alterarlas (esto es Descartes). Por otra parte es necesario que estas nociones nos aparezcan con el sello de esa *certeza absoluta* en el momento mismo en que *inferimos* de ellas la existencia de Dios" (yo subrayo). Esta verdad o certeza se adquiere, como él mismo dice, mediante una comprensión "clara y distinta", vale decir *cartesiana*. En el cap. XIV se trata de la fe. Obedecer a Dios –dice– consiste en "amar al prójimo" (p. 346); la *Escritura*, agrega, "no nos obliga a creer otra cosa que lo absolutamente preciso para cumplir este mandamiento, única regla de toda la ley católica". Aquí se introduce el problema de la *fe*: ésta "consiste en saber acerca de Dios todo aquello que no puede ignorarse sin perder todo sentimiento de obediencia a sus decretos, y de lo que puede saberse por sólo este sentimiento". El que tiene fe tiene un conocimiento, el que tiene fe en el mandamiento del amor al prójimo "conoce a Dios, pero el que no ama, no, porque Dios *es* la caridad" (Juan, *Epístola I*) (yo subrayo). Es en el amor al prójimo que "todo hombre (como dice Juan) vive en Dios y Dios en él" [pero si uno vive en Dios y Dios vive en uno, ¿cuál es la diferencia entre ese hombre y Dios?, ¿se ha consustanciado uno en Dios? Y de ser así, ¿esto no implicaría una negación de Dios?]. Pero una cosa es la *fe* y otra la *filosofía*, entre ambas "no hay comercio ni afinidad alguna", porque la filosofía tiene por objeto la *verdad* mientras que el objeto de la fe es "la obediencia y la piedad" (esta es una solución dogmática del problema de la relación entre fe y saber pues no se plantea el tema del o de los *presupuestos* del saber, ni el problema de la *intuición intelectual*); según Spinoza, el primer dogma de la fe es: "Que hay un Ser Supremo que ama la justicia y la caridad". ¿Un ser que ama implica un ser *personal*? Dios no puede amar, como si el amor fuera algo distinto a Dios (lo que es contradictorio con la idea de Absoluto), a quien todos debemos obedecer para alcanzar la salvación [¿salvación de qué?] y que debemos adorar por la práctica de la justicia y de la caridad para con el prójimo", este

ser es un "Ser Supremo infinitamente justo y misericordioso". El que tiene fe no se pregunta si Dios "es fuego, espíritu, luz, idea", si "es por esencia como Dios está en todas partes", etcétera. Esta escisión permite "la libertad plena de filosofar" y, sobre la base de la fe "no condena como herejes y cismáticos sino a los que enseñan opiniones capaces de incitar a la *rebelión* [yo pongo el énfasis], a las disputas", etcétera. (Tener en cuenta estas afirmaciones cuando se habla del Spinoza "democrático": ¿de qué "rebelión" habla?).

Respecto al problema de la inmanencia y la trascendencia dice Vaysse: el "sentido de la inmanencia y de la univocidad spinozista [consiste] en poner al comienzo la *sustancia* como totalidad *a la vez* inclusiva y exclusiva, de la que las cosas singulares, los entes, son modificaciones" (yo subrayo). ¿De qué *univocidad* y *equivocidad* se trata?

Si decimos que Dios es una "sustancia" constituida por una "infinidad de atributos" (sexta definición) que no conocemos y no podemos conocer precisamente por ser infinitos (salvo dos: el pensamiento y la extensión), a esos atributos infinitos e incognoscibles (como el *noúmeno* kantiano) es a lo que llamamos *equivocidad* (precisamente es por esa infinitud que Descartes sostenía la "incomprensibilidad" de Dios). De nada vale hablar de "totalidad" si luego decimos que es infinita y, por lo tanto, inclausurable e incognoscible. Si es incognoscible *es* incognoscible; quiero decir: no podemos decir que es incognoscible y luego hablar de ella *como si* fuera cognoscible, como si la conociéramos (diciendo, por ejemplo, que es amoroso, justo, todopoderoso, etcétera). Esa infinitud incognoscible impide hablar de un todo o hacer del todo un no-todo: la imposibilidad del *todo*. Los infinitos atributos hacen *trascendente* a Dios. ¿Trascendente de qué? Del pensamiento y de la extensión. Dios, en cuanto sustancia con infinitos atributos, *trasciende* el pensamiento y el espacio. Pero de esta manera desaparece en sentido estricto la dicotomía inmanente-trascendente: *llamamos inmanente* a lo conocido (pensamiento-espacio), y *llamamos trascendente* a lo desconocido-incognocible por infinito.

Todo lo que sucede en el pensamiento y en el espacio es inmanente, pero los infinitos atributos de la sustancia son trascendentes a la inmanencia del pensamiento y del espacio. Lo que *hay* es inmanente, y lo *más* de lo que hay es trascendente; de ese trascendente se puede *decir* que tiene infinitos atributos y que es incognoscible, pero se *puede* decir que tiene tres, mil o infinitos atributos... pero como por principio es incognoscible no se puede demostrar ni una cosa ni la otra. En lo infinito no puede haber ni trascendencia ni inmanencia, porque todo límite es anulado por el exceso absoluto, y debe haber un límite separando lo inmanente de lo trascendente, ya que ambos se implican: lo trascendente lo es de lo inmanente, y éste lo es de lo trascendente. Hablar como Hegel de la trascendencia absoluta de la inmanencia absoluta equivale a anular los términos. Lo absoluto no puede ser inmanente ni trascendente, más aun: lo absoluto no puede *ser*, salvo que a lo absoluto lo *llamemos* Ser (o Dios). Absoluto = Ser, pero el Absoluto no *es*, porque no puede ser determinado ni calificado, porque la determinación o la calificación anularían de por sí lo absoluto.

La *causa sui* se plantea como una necesidad de la metafísica a partir del *principio* según el cual *todo* (lo que es) tiene una causa o una razón de ser. Si esto fuera así, entonces cabe la pregunta lógica sobre cuál es la *causa* de Dios. Y como Dios es el Absoluto no puede haber algo distinto a Dios que lo *cause* como tal Dios, por consiguiente la única respuesta posible es decir que Dios es causa de sí mismo. Una respuesta contradictoria, un *flatus vocis* destinado a salvar el principio de *razón suficiente* sin el cual se produce la caída del *lógos* (de la razón). Se trata de un razonamiento para evitar la hecatombe de la racionalidad, ya que, si Dios no tuviera causa, se produciría un hueco en el principio de razón suficiente.

En cuanto al método expositivo *more geometrico* debemos recordar que se trata de un método *deductivo*, axiomático: "El método axiomático consiste en aceptar *sin* pruebas ciertas proposiciones como axiomas o postulados... Luego se derivan de los axiomas todas las proposiciones del sistema bajo la forma de teoremas", "sólo con ayuda

de los principios de la lógica". Pareciera que Nagel y Newman están hablando de la estructura de la *Ética*: "Cada sector del pensamiento matemático puede poseer una serie de axiomas [definiciones, axiomas, demostraciones, escolios...] suficiente para desarrollar sistemáticamente la interminable totalidad de las proposiciones verdaderas acerca de un campo dado de la investigación" (p. 201 de *La prueba de Gödel*]. Pero apareció Gödel a cuestionar precisamente los axiomas por cuanto entrañan una "extrapolación de un número finito a un número infinito de datos". Las teorías de la incompletud, del indeterminismo, de las catástrofes, de la relatividad, cuántica, fractal, de la probabilidad, del azar, de la contingencia tendrían que ser consideradas en relación crítica con las ideas deterministas en la filosofía. [San Anselmo explicitó bien este problema al anteponer la creencia como condición para una demostración de la existencia de Dios: porque cree en Dios puede demostrar su existencia; la existencia deja de ser así una conclusión para ser un presupuesto; es lo que *hace* Spinoza cuando desde el comienzo de su *Ética* afirma: "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita". Hay imposibilidad de un sistema completo; podríamos decir que la incompletud y la indecibilidad son inherentes al conocimiento]. Spinoza llama "Dios" a una sustancia que llama *infinita*. Descartes dirá que, si es infinita, es necesariamente *incomprensible* (lo infinito no puede aprehenderse ni com-prenderse sin caer en contradicción, ni como intuición ni como concepto); Spinoza no lo dice de la misma manera pero dice lo mismo: Dios tiene "infinitos atributos" de los que sólo conocemos dos, vale decir que el resto de los atributos son desconocidos e incognoscibles, y es en esa incognoscibilidad donde se detiene Descartes para cuestionar la razón cognoscente, lo que llamó la "ciencia": todos los conceptos y todas las intuiciones fracasan, son nada ante ese "infinito", tanto el infinito intensivo como extensivo. Está claro, por otra parte, que "infinito" es una palabra o una idea, y no una realidad, para ser una realidad tendría que poder ser cerrada o terminada, y precisamente

eso es lo imposible. Esta imposibilidad es la que desconstruye o "destruye" la "razón".

A *eso*, a los infinitos atributos es a lo que se llama *equivocidad*. De nada vale hablar de totalidad si luego decimos que es infinita y que el hombre es finito; esta diferencia es insuperable; el hombre conoce a partir de los dos atributos que le son propios, que son él mismo, y que por lo tanto no puede dejar de lado para conocer en un acto absoluto. Digamos, entonces, que la *univocidad* sólo puede afirmarse de esos dos atributos que lo ponen en Dios, pero no en *todo* Dios, no en la infinidad de sus atributos, los que, en consecuencia, podemos denominar equívocos o lo *trascendente*, lo que está más allá de los dos atributos que constituyen lo humano. Afirmar, por otra parte, "que todo es *en* Dios" (yo subrayo; Proposición XXXVI, Apéndice) quiere decir que *todo no es Dios*, ya que estar-*en* no es igual a *ser*, en consecuencia Dios trasciende ese *todo* en el que está implicado el hombre de manera constitutiva (en caso contrario el hombre tendría que ser Dios en totalidad, tendría que ser omnipotente, etcétera, y ser en acto los infinitos atributos *de* Dios, lo que es contradictorio). No es concebible, como afirma Vaysse, un "infinito en acto" (salvo como acto de habla: *decir* "infinito en acto") instalándose fuera de una infinidad numérica, transfinita. Para Duns Scoto (y también para Descartes) "siendo la infinidad lo que hay de más actual en la esencia divina es también lo que la vuelve incomunicable; en su infinidad Dios es de tal manera singular que está fuera del alcance de lo inteligible", mientras que para Spinoza "la infinidad es lo que vuelve a la totalidad plenamente inteligible a la vez que libre, eterna y singular" (p. 13).

Según Vaysse, inmanente se opone más a transitivo que a trascendente y quiere decir que "Dios es *absolutamente distinto* de sus efectos y de sus modos, produciendo *en él mismo* un efecto que difiere de él, en tanto que la causa transitiva lo produce fuera de él" (yo subrayo). Esto sería un milagro (de los que Spinoza, como es sabido, abominaba): si es absolutamente distinto, está clausurado todo tipo de relación, contacto, influencia, etcétera, por lo tanto, no se podría

pensar, imaginar o nombrar; además, ¿cómo podría producir *en* él algo *absolutamente distinto*? Además, ¿cómo sería posible que Dios produjera *efectos* si no hay nada extraño a Dios a lo cual afectar? [¿la omnipotencia infinita de Dios puede hacer que se niegue a sí mismo creando algo que sería no-Dios en Dios? De ser así habría que sostener la posibilidad lógica de que Dios se suicidara ya que Dios no sólo es omnipotencia sino libertad; frente a este problema, pero planteado a la inversa: si el hombre *es* entonces Dios no es; el teólogo Benoît de Canfield (1562-1610) sostuvo que la finitud del hombre "equivale a una pura y simple nada; entre lo finito y lo infinito, la ausencia de toda proporción reduce lo finito a nada [...] pues si nosotros fuéramos algo, Dios no sería infinito" (luego no sería Dios) (citado por J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, p. 234)].

La *omnipotencia*: "Del soberano poder de Dios o de su naturaleza infinita, ha dimanado o se sigue necesariamente, siempre con la misma necesidad, una infinidad de cosas en una infinidad de modos, es decir, todo; lo mismo que eternamente y para toda la eternidad se sigue de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos. Ocurre así porque la omnipotencia de Dios ha actuado eternamente y permanece por toda la eternidad en la misma actualidad" (*De Dios*, Proposición XVII, Escolio); en sintonía con este texto, en el mismo escolio, critica a quienes (Descartes) por considerar a Dios una causa libre pueden hacer "que no se siga de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos", lo que sería "absurdo" ["absurdo" para nuestra mentalidad, pero posible para una mentalidad infinita, incomprensible]. Spinoza hace de la omnipotencia divina algo fijo, detenido eternamente, mientras que "los otros", los que entienden a Dios como libre (no como que es libre en cuanto atributo sino que él mismo *Es* y este *Es* es igual a absolutamente libre, y *"absolutamente libre"* significa que no puede estar sometido a ninguna "naturaleza", a ninguna necesidad o esencia, ya que su esencia es ser él mismo libre), piensan que las verdades llamadas eternas (la del triángulo, por ejemplo) no son eternas sino que dependen de la voluntad de Dios. Esta fue una

discusión que conmovió a la teología en la época moderna y de la que Spinoza es partícipe. Su razonamiento se instala de este lado de Dios, en lo no-Dios que es el hombre, y extrae las consecuencias contradictorias del razonamiento hipotético de lo que *podría* hacer la omnipotencia divina: si Dios hiciera algo que no ha hecho, por ejemplo hacer que lo que es no sea, para eso tendría que modificarse, entrar en la temporalidad, ser imperfecto, etcétera. Pero si nos situamos en la perspectiva de la libertad y omnipotencia absoluta, toda la *racionalidad* entra en crisis y se vuelve *posible* lo que para el hombre es imposible; en caso contrario, Dios estaría *determinado*: "Dios es una sustancia que existe necesariamente" (Proposición XIX, Demostración); frase confusa (porque Dios no *es*, ni es *una*, ni *sustancia*, ni puede estar sometida a ninguna *necesidad*, ya que en tal caso la necesidad sería superior a Dios). Por otra parte, según Spinoza, Dios sería imperfecto si tuviese "la idea de una infinidad de cosas creables que, sin embargo, no podrá nunca crear", porque de hacerlo "agotaría todo su poder y se volvería imperfecto". De nuevo nos sitúa en la perspectiva de la razón humana; se podría, sin embargo, responder: si Dios ha creado algo que es no-Dios o, dicho de otra manera, si ha creado –porque no existió realmente eternamente– al hombre, esto significa que Dios puede crear, y con ello introducir el tiempo y algo que no *es* él mismo (una cosa es ser *en* Dios –como dice en la demostración de la Proposición XVIII– y otra cosa es *ser-Dios*). [Podría decirse que la *idea* de un hombre cualquiera es *eterna*, pero no puede decirse que este hombre concreto llamado Juan es eterno, luego este hombre concreto tiene que haber sido *creado* por Dios, y si ha sido creado lo ha sido en un determinado *tiempo* y *lugar*; pero ¿en la eternidad puede haber tiempo, puede haber un *determinado momento*? ¿Y el lugar? El lugar es Dios (*in Deo*), pero es un lugar sin Dios; quiere decir que Dios ha creado un lugar que no es Dios para en él crear un no-Dios; es decir: dos no-Dios, el lugar y el hombre. *En este sentido* puede decirse que Dios es un Dios trascendente, ya que al no ser ni el lugar donde el hombre es, ni el hombre que es, Dios *trasciende* tanto el lugar como el hombre, y lo

trasciende de una manera *infinita*, con lo que hace del hombre, del lugar y de Dios algo que para el hombre es *incomprensible* en razón de su infinitud].

Para Vaysse, refiriéndose a las proposiciones XV y XVIII, "las cosas son inmanentes en Dios" y "Dios es inmanente a las cosas que produce". Pero ¿por qué no puede ser causa transitiva o trascendente? El hecho de que sea causa inmanente no significa que no sea trascendente, porque o bien es la cosa misma, en cuyo caso las cosas y el hombre *serían Dios*, lo que en este contexto es insostenible, o las cosas y el hombre no son Dios, en cuyo caso Dios las habría creado fuera o en sí mismo, y en ambos casos sería trascendente. No se trata de jugar con las afirmaciones apodícticas: si decimos que Dios es causa (ya sea inmanente o trascendente) de las cosas, esto significa que Dios no *es* las cosas y que las cosas no son Dios.

Los "*efectos*" de la creación (el mundo, los hombres) pueden estar *en* Dios, pero no pueden *ser* Dios [Dios = Naturaleza o: *llamamos* Dios a la Naturaleza...]. Esta es una distinción capital porque cuestiona tanto la idea de inmanencia como de trascendencia, ubicando el problema en el corazón de la metafísica histórica, pues si cae la idea de inmanencia cae simultánea e instantáneamente la idea de trascendencia. *En* Dios significa que no se es Dios (estar en una casa no significa ser esa casa; la tiza en el bolsillo no es el bolsillo, dice Heidegger), luego Dios es *trascendente* a *eso* (mundo, hombre) que está en él sin ser él (puede *decirse* que en el interior del hombre está Dios o que el interior del hombre *es* Dios, pero más allá del nombre o del decir, ¿qué se produce realmente?, ¿cómo se efectualizaría nuestro ser-Dios? Por empezar todo seguiría siendo tal como es y nos encontraríamos frente a palabras vacías y sin consecuencias prácticas). También cae la trascendencia: a) porque si no hay inmanencia no puede, lógicamente, haber trascendencia; b) porque si hay trascendencia, que por principio debe ser absoluta, Dios desaparece de todo horizonte de existencia, de todo horizonte de inteligencia y de intuición, por lo que Dios sería sólo una palabra sin significado alguno. Sin inmanencia y sin trascendencia, sin esa implicancia teológica,

se desplaza una problemática secular y se inicia una nueva deriva espiritual.

Vaysse sostiene que en Spinoza la oposición a la trascendencia es en realidad y ante todo oposición a la "causa transitiva" (o trascendencia "vertical"), y que si bien Dios es "inmanente a las cosas que produce", por lo que "no está separado" de las mismas, al mismo tiempo le son "inconmensurables", a consecuencia de lo cual afirma que en Spinoza "la inmanencia no excluye una trascendencia horizontal" (p. 34). Su referencia a Heidegger, para quien "el *trascendens* por excelencia" (*Ser y tiempo*, p. 34), el ser, excede todo ente, no sólo no resuelve el problema sino que lo confunde, ya que no trata el problema de la inmanencia sino que lo reduce a la sola palabra (por otra parte no puede identificarse simplemente, y menos en *Ser y tiempo*, ser con Dios; en la *Carta sobre el humanismo* la analítica del ser constituye una suerte de pródromo al tema de lo sagrado/dios/divinidad). La palabra "Dios" en Spinoza es una palabra defensiva, dentro de su práctica de la *cautela*; en realidad, su filosofía es un *sustancialismo-materialista* sin Dios o sin el Dios trascendental judeo-cristiano (se podría decir que Spinoza *llama* "Dios" a la *sustancia infinita*, y que lo hace como auto-defensa frente a un muy posible ataque eclesial; los riesgos y la cautela similar de Descartes deben ubicarse en el mismo contexto). Su crítica de un Dios trascendente, el Dios judeo-cristiano, debe entenderse, a mi juicio, en la perspectiva del singular *ateísmo* spinozista.

En este sentido hay que ubicar la oposición de Levinas, y con anterioridad de Rosenzweig, al inmanentismo spinozista. Lo que no deja de ser extraño es que muchos críticos pasan este hecho por alto y ubican a dichos filósofos dentro de una misma tradición.

[En la p. 27 de *La estrella de la redención* Rosenzweig habla de la subsunción spinozista del mundo como de un "panteísmo invertido", afirmando que es "el concepto panteísta del todo en filosofía lo que debemos superar", y en la p. 236 dice que "Dios dejó de hablar el lenguaje de los hombres; se retiró de nuevo en su ser oculto neo-pagano y spinozista, por sobre el firmamento de los 'atributos', cubier-

to por las nubes de los 'modos'". Como afirma Stéphane Mosès en su comentario a *La estrella* (ver *Système et Révélation*, p. 281 y ss.): Dios es absolutamente activo y "desde este punto de vista Dios es *trascendente* a la totalidad del sistema" (yo subrayo) ("el Dios *absconditus* no tiene nombre porque más allá de la Revelación no hay nombres"); tanto en Spinoza como en Hegel el Espíritu conoce el Absoluto "en la medida en que el Absoluto se encarna en el Espíritu", mientras que Rosenzweig ve en esta teoría una tautología que constituye "la esencia de la impostura idealista"].

Respecto a Levinas, es posible que el eje de su filosofía y de su ética sea la idea de "trascendencia" en cuanto *otro* (manifestado como *Otro absoluto* en el *rostro* del otro hombre). En este sentido sus dos grandes libros son *Totalidad e infinito* y *Altérité et transcendance* (ed. Fata Morgana). En este último dice, como en una suerte de resumen, "La Biblia, sin usar el término infinito (que en la cábala medieval será el nombre absoluto de Dios: En-Sof = in-finito), enuncia una potencia más allá de toda potencia, que ninguna criatura y ninguna otra divinidad limita, y de la que nadie puede conocer sus caminos"; más adelante dice que Dios "es refractario a los atributos", pues "todo predicado limitaría su infinitud" (p. 81). Citemos, para corroborar lo que venimos diciendo, algunos párrafos del primer libro: "Lo trascendente es aquello que no podría ser englobado". "Lo que embaraza a la teología tradicional que trata a la creación en términos de ontología (Dios sale de su eternidad para crear) se impone como verdad primera a una filosofía que parte de la trascendencia: nada podría distinguir mejor totalidad y separación que la diferencia entre la eternidad y el tiempo [...] El desfase *absoluto* de la separación que la trascendencia supone, no podría expresarse mejor que por el término creación" (yo subrayo porque la palabra "absoluto" implicaría la imposibilidad insuperable de cualquier tipo de relación, lo que no es el caso; ver p. 297). "Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro" (p. 73). "La inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida sobre él, no porque nuestra inteligencia sea limitada,

sino porque la relación con lo infinito respeta la Trascendencia total del Otro" (p. 101). "Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente al infinito [...]. El pensamiento y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración de Otro: esta tesis está en las antípodas del spinozismo" (p. 127).

Para Heidegger, "el nombre mediante el cual Dios hace su entrada en la metafísica" es el de *causa sui*. Para Spinoza (dice Vaysse), Dios no es el Dios de la revelación ni el de la onto-teología; entonces ¿cómo debe entenderse el uso que hace del concepto de *causa sui*? También Lacan, en su separación de Spinoza, rechaza la *causa sui* (ver José Attal, *La non-excommunication de Jacques Lacan. Quand la psychanalyse a perdu Spinoza*, ed. l'Unebévue, p. 191, cita del Seminario *L'Acte psychanalytique*, sesión del 10-01-68: el sí, el sujeto, "no se adapta en ninguna parte a la teoría psicoanalítica [...] es importante señalar: que el sujeto *no es causa de sí*").

Spinoza, a "la incomprensibilidad del Dios trascendente cartesiano, le opone la absoluta inteligibilidad de la sustancia": "El infinito es totalmente racional". En lugar de entender la *causa sui* por analogía con el principio de causalidad, es el principio de causalidad el que se subordina a la causalidad inmanente de Dios. [*Observaciones*: 1. ¿Cómo saber que el *infinito* es "totalmente racional" sin (a) limitar el infinito al conocimiento y sin (b) antropomorfizar consecuentemente el infinito, lo que resulta absurdo por cuanto lo finito no puede com-prender lo infinito? 2. Habría una causalidad trascendente: Dios *crea* el mundo; y una causalidad inmanente: Dios se crea a sí mismo; esto parece contradictorio e innecesario respecto a Dios pues presupondría necesariamente un no-Dios y posteriormente la creación de Dios por un Dios que no existe, es decir, por una nada, pero ¿cómo la nada podría crear? 3. Si decimos que Dios es perfecto, ¿qué es *eso* que decimos que es perfecto o Dios y la Perfección son dos nombres de lo Mismo? ¿Infinito, Dios, Perfección, son nombres de lo mismo o –como afirma Vaysse– en Spinoza la perfección "no rinde cuenta de la esencia de Dios por ser indeterminada" y presuponer lo absolutamente infinito como infinidad de atributos (la perfección permitiría

superar la "incomprensibilidad cartesiana" –no se entiende por qué, pues lo incomprensible es precisamente esa perfección *infinita*–) es, por supuesto, una extrapolación? 4. Para Spinoza, Dios "es una totalidad que es una infinita actividad"; de nuevo la dicotomía, porque uno tiene que preguntar: ¿actividad de quién? Si digo de Dios estoy presuponiendo que es distinto de su actividad, que por lo tanto podría cesar en su actividad y entrar en una pasividad absoluta... ¿Pero puede pensarse una actividad sin nadie que sea el sujeto de la misma, sin nadie que realice dicha actividad, por lo demás infinita? 5. Es tautológico decir que no hay ninguna sustancia fuera de Dios y luego decir que es "único"; además, ¿cómo saber que verdaderamente tiene infinitos atributos si nosotros sólo conocemos dos atributos? [a esto Spinoza responde en el *Tratado breve* (ed. Alianza) diciendo que "dos no da más que dos y no una infinitud. ¿Entonces de dónde proceden los "infinitos atributos perfectos"?] "De mí nunca jamás... ¿De dónde, entonces, sino de los mismos atributos infinitos, que nos dicen que existen, sin decirnos, en cambio, al menos hasta ahora, qué son? Pues sólo de dos sabemos lo que son" (p. 58-59). Una afirmación infundada: son infinitos atributos porque los infinitos atributos dicen que son infinitos atributos... Pasamos de dos atributos que conocemos por experiencia a una infinitud arbitraria. Entre esos infinitos atributos tendría que haber necesariamente el *ser-cosa*, luego, ¿cómo afirmar que Dios no es cosa o ente? (Así como Kant dice que por afirmar que tengo cien pesos en el bolsillo no tengo realmente cien pesos en el bolsillo, podría decirse que no por el hecho de *decir* que Dios tiene infinitos atributos Dios tiene realmente infinitos atributos; después de referirse al ser supremo, que "es el ser de todo ser", pero que esto no se refiere "a una relación objetiva que un objeto real guarde con otras cosas, sino a una relación objetiva de la idea con los conceptos y, por tanto, nos deja en la más completa ignorancia acerca de la existencia de ese ser de tan excelsos atributos y de tan excepcional primacía"; Heidegger comenta la frase de Kant: "El todo absoluto de todos los fenómenos es solamente una idea" diciendo que "una totalidad absoluta no se refiere nunca a algo que pueda

venir intuitivamente dado como tal" (ver *Introducción a la filosofía*, ed. Cátedra, p. 292 y 306)).

[Spinoza quiere pensar fuera de la metafísica, pero sigue utilizando los conceptos que *son* la metafísica: Sustancia, Dios, alma, esencia, existencia, inmanencia, trascendencia, Ser, causa... El problema era salir o cómo salir de la metafísica, de ese entramado de conceptos, de prácticas y de formas económicas y sociales, a las que llamamos *metafísica*. El problema no es oponer la inmanencia a la trascendencia sino salir del espacio metafísico donde tanto la inmanencia como la trascendencia desempeñan papeles complementarios. El problema es que *no hay ser*, y entonces la teología contemporánea habla de un "más allá del ser" (Marion) o de "otro modo que ser" (Levinas); *no hay Dios*, y entonces se habla de un Dios sin ser, de un dios-sin-dios, de la muerte de dios (Nietzsche), de los dioses huidos (Hölderlin), del "último Dios" (Heidegger). No hay nada ni nadie; ni alma, ni sujeto, ni yo, ni mundo, ni dios, ni sustancia, ni ser... Pero ¿entonces qué? *Hay*, y el hay es *más* que cualquier ser, dios o cosa (ya sea "mundo" o "yo"). No se puede subsumir el *hay* en un concepto; el *hay* de lo que *hay* no tiene causa (ni inmanente ni trascendente): *hay-hay* ("la rosa florece porque florece, sin por qué ni para qué" –sin causa y sin finalidad). *Hay*, sólo *hay*. Del *hay* no podemos saber nada, porque no hay nada que saber ni nadie que sepa. Pero hay, por ejemplo, esta "mesa". Aceptemos: sí, hay esto que *llamamos* mesa, es decir una cantidad incontable de átomos, electrones, protones, a la que *llamamos* mesa; y a su vez lo mismo podemos decir de los electrones y protones. Yo digo que hay esto a lo que llamamos mesa y que no sé qué es (no puedo saber si es, y en caso de que fuera no puedo saber qué es); pero ¿qué o quién es esto que llamo *yo*? Llamo "yo" a esto que no puedo saber si es ni, si fuera, qué es. Y no puedo saberlo porque, precisamente, no *es*. Nunca, ni aunque viviera eternamente, encontraría un "yo". *Llamo* "yo" a algo (pero decir "algo" ya es un sin-sentido) que no existe; lo que existe son sensaciones, imágenes, pasiones, deseos, recuerdos, *sin nadie*. Este *sin nadie* es el problema esencial: pensar sin *nadie que piense* (ya se lo llame yo, alma, sujeto) y sin *nada* que pensar. Digo: *hay*, pero

no hay nadie y no hay nada. Se trata de un *hay* vacío, sin nadie y sin algo que lo llene, sin esencia y sin existencia o sin ser].

Spinoza: "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita" (*Ética,* Definición VI); y "Dios es *cosa pensante*" (en ídem, I, Proposición I, yo subrayo). Estas afirmaciones son la expresión más cabal de la metafísica: hay una sustancia o "cosa" infinita (Dios o Naturaleza) que piensa. Pero una sustancia *infinita* no puede ser imaginada, pensada o comprendida (Descartes); esta sustancia a su vez es *omnipotente*, se trata de una sustancia que es, que piensa y que actúa. Pero esto es contradictorio: una sustancia infinita, eterna, absoluta, no podría pensar ni actuar, pues ¿sobre qué actuaría, qué crearía o pensaría, sin introducir una *diferencia ontológica* entre el que piensa y lo pensado? Así como no puede "haber lugar en Dios" para "otra cosa" a la cual "amar" (*Tratado breve*, p. 158), tampoco puede haber lugar para *otra cosa* a la cual pensar o a la cual *crear*, "puesto que todo consiste en una sola cosa, que es Dios mismo". Para decir que Dios se conoce a sí mismo hay que escindir a Dios en dos: uno cognoscente y otro conocido, etcétera. La "Definición" VI es una enunciación infundada, un *poner* inicial a partir del cual Spinoza deduce su sistema (la *Ética*) "*more geometrico*" ("no lo podemos conocer sino inmediatamente" (ídem, p. 154)). Dios, así, es un acto de fuerza al que llama "conocimiento intuitivo"; dice: "Esta suerte de conocimiento no se extrae de otra cosa, sino que se produce porque el objeto mismo se manifiesta inmediatamente al entendimiento, y si este objeto es magnífico y bueno, el alma se le unirá precisamente como hemos afirmado del cuerpo". Dios-Naturaleza-Absoluto no pueden lógicamente tener causa (¿qué los causaría sin son *todo*?), y si afirmo que el Absoluto no tiene causa cae, como dije, el principio de *razón suficiente*, cae la razón, la racionalidad. *Crítica*: 1) se afirma la *totalidad*, vale decir que se cierra o clausura el mundo, ya sea que se lo llame Dios o Naturaleza (en este sentido Heidegger dirá que la idea de "todo" *es* metafísica); 2) luego a esa hipóstasis antropomórfica que llama "Dios" la hace causa de sí

misma, lo cual es contradictorio; pero si uno ha partido de la idea de Dios y si todo *tiene que tener una razón suficiente* de ser, Dios tiene que tener una causa, pero como no hay nada distinto que pueda causarlo a Dios, Dios tiene que ser la causa de sí mismo (*causa sui*) (la idea de que "todo debe tener una causa o razón suficiente de ser" choca contra la idea de Absoluto, entonces se inventa la *causa sui* y se afirma que el Absoluto es causa de sí mismo...). En el *Tratado breve* (ed. Alianza, p. 63) afirma que si uno busca las causas de las cosas cae en un retroceso infinito, por lo tanto "si debemos, como debemos, detenernos y descansar necesariamente en alguna parte, es necesario que descansemos en esta sustancia única" [no se entiende por qué "necesariamente" hay que detener la interrogación respecto a las causas; "parar" o "descansar" cierran, mientras que *seguir* abre a la "intemperie", a una errancia sin fin que, posiblemente, sea lo que podemos llamar Dios]. En el mismo *Tratado breve* (p. 56), enuncia como un Principio "que un conocimiento finito no puede comprender lo infinito" (esto es cartesiano), luego, de acuerdo a lo dicho anteriormente, ¿cómo se puede afirmar la existencia de infinitos *atributos*? Spinoza mismo se lo plantea: ¿cómo se puede pasar de los *dos* atributos que conozco por experiencia a la *idea* de una infinidad de atributos de los que no puedo tener experiencia?; y responde que no pudiendo tal idea venir de mí mismo debe provenir "de los mismos atributos infinitos, que nos dicen que existen, sin decirnos, en cambio *qué son*. Pues sólo de dos sabemos lo que son" [respuesta arbitraria, por supuesto, pero habría que agregar, además, que a esos atributos que presuntamente conocemos, en realidad *no podemos conocerlos* porque son infinitos en su modo, y lo infinito no puede conocerse de ninguna manera; además ¿*quién* los conocería si no hay cognoscente?].

Levinas: 1) Sobre lo trascendente: "Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea –es decir exterior– porque es infinito. Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto, es hacer, en reali-

dad, mejor o más que pensar" (*Totalidad e infinito*, p. 73). 2) "La creación *ex nihilo* rompe el sistema, pone un ser fuera de todo sistema, es decir, allí donde es posible la libertad [...] Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo infinito. Esta separación no es simplemente negación. Al realizarse como psiquismo se abre precisamente a la idea de lo Infinito. El pensamiento y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración de Otro: esta tesis está en las antípodas del spinozismo" (ídem, p. 127). 3) En la p. 230 vincula a Spinoza con Hegel sosteniendo que la identificación de la voluntad y la razón como "última intención del idealismo" "se opone a toda la experiencia patética de la humanidad que el idealismo hegeliano o el spinozista relegan a lo subjetivo o imaginario", y concluye afirmando que "la posibilidad de un más que el ser o un sobre el ser, se traduce en la idea de la creación, que, en Dios, sobrepasa a un ser eternamente satisfecho de sí. Pero esta noción del ser sobre el ser no viene de la teología", viene de la filosofía (referencia a Platón); 4) "Descartes, mejor que un idealista o que un realista, descubre una relación con una alteridad total, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad; una receptividad sin pasividad, una relación entre libertades" (p. 225); 5) "Recobramos así, a nuestro modo, la idea platónica del Bien (el Ser, Dios) más allá del Ser. Lo trascendente es aquello que no podría ser englobado [...] El desfase absoluto de la separación que la trascendencia supone, no podría expresarse mejor que por el término creación, en el que, a la vez, se afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada" (p. 297) [el uso del término "absoluto" es problemático; porque el oír, ver o tocar a (Dios o Absoluto) implica como mínimo un roce (según la Biblia no vemos la *cara* pero sí la *espalda* de Dios), el que no puede, por otra parte, confundirse con la *univocidad*]; en la p. 92 Levinas, refiriéndose a la relación con el Otro, afirma que "el invocador [el que llama o invoca] no es alguien a quien comprendo: *no está en categorías*. Es alguien a quien hablo [...] El interpelado es convocado a hablar, su palabra consiste en 'auxiliar' con su palabra, en estar

presente"; "la inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida sobre él, no porque nuestra inteligencia sea limitada, sino porque la relación con lo infinito respeta la Trascendencia total del Otro".

[*Si* decimos que a Dios-Absoluto-Naturaleza-Omnipotencia-Infinito es imposible captarlo o expresarlo mediante un *sistema*, porque todo *sistema* sería infinitamente excedido por el infinito, *ese* Dios (mundo o naturaleza) sería lo *empírico y,* en consecuencia, el hombre sería Dios o, en caso contrario, Dios no sería Dios, pues carecería de lo *empírico*. Dios tendría infinitos atributos de los cuales el hombre sólo conocería dos, vale decir que Dios a través del hombre conocería sólo dos de sus infinitos atributos (no se sabe por qué tiene infinitos atributos y no, por ejemplo, cincuenta mil; y no se sabe tampoco si se conoce a través de sus infinitos atributos). Si Dios, el infinito (Descartes) o el Absoluto (Hegel), se conociera a través de sus formas (limitadas), Dios estaría escindido en un Dios cognoscente y un Dios conocido. En el hombre-Dios se autoconocería a través de las formas propias al conocimiento humano. Todo este razonamiento es contradictorio].

Comenzar por Dios es una arbitrariedad porque: 1. Hay que pensar; 2. ¿Quién piensa? Salvo que llamemos "Dios" al hecho de que exista algo, y como "yo existo" (Kant) luego Dios existe. Descartes advirtió esto y produjo el giro hacia la filosofía moderna al afirmar la prioridad del pensamiento, pero del pensamiento entendido como voluntad, imaginación, entendimiento, deseo, pasión... *Esto* –dijo– es lo *dado*, algo imperfecto porque duda, y a partir de lo dado-imperfecto –según la interpretación canónica– hay que construir la filosofía y llegar hasta la afirmación de la existencia de Dios en cuanto ser perfecto. En el comienzo del *Tratado breve* Spinoza es taxativo: *"Que Dios existe"*, y esta afirmación la podemos "demostrar a priori", vale decir sin recurrir a la experiencia: podemos entender de una manera *clara y distinta* (Descartes) que en la esencia o naturaleza de Dios está su existencia; en el punto 3 dice: "Si el hombre tiene una idea de Dios, Dios debe existir *formalmente*", y como el hombre tiene una idea de Dios...

luego existe (de otro modo: a partir de que Dios tiene infinitos atributos "podemos demostrar su existencia como sigue [...] a la naturaleza de un ser que tiene infinitos atributos pertenece un atributo que es existir", porque si no existiera le faltaría al menos un atributo y no sería infinito; a quienes lo cuestionan en este punto afirmando que esto es válido referido a la idea pero no a la cosa misma, dice que esto es "falso", pero su demostración de la falsedad es confusa pues afirma "que entre la idea y el ideado existe, pues, una gran diferencia; y, por lo tanto, lo que se afirma de la cosa, no se afirma de la idea, y viceversa": la "gran" diferencia entre la idea y la cosa es la que vuelve imposible sostener una relación necesaria entre lo real y lo ideal: el hecho de que yo afirme que tengo cien pesos en el bolsillo no significa que los tenga, etcétera. [No obstante, la afirmación ideal crea una idealidad que le es propia en la que decir que tengo cien pesos en el bolsillo es tener cien pesos en el bolsillo –digamos, en la realidad ideal del enunciado y no en la realidad empírica. En la *Ética* afirma que la existencia de una sustancia "debe deducirse de su sola definición" (Proposición VIII, Escolio II)].

[Si Dios tiene infinitos atributos no podemos percibirlos; sostener la existencia de infinitos atributos es una *arbitrariedad*. Dios no puede tener atributos, salvo que esta sea una manera de hablar y en realidad quiera decirse que Dios *es* esos atributos; no los tiene sino que *es* esa suma infinita de atributos. Más aún: si por atributo se entiende "lo que el entendimiento percibe de una sustancia", ¿cómo hablar de "infinitos atributos" si es imposible percibir infinitos atributos?].

Las pruebas de la existencia de Dios: 1. A priori*:* Dios en cuanto "constituido por una infinidad de atributos [...] existe necesariamente" (si no *existiera* le faltaría la existencia y, en consecuencia, los atributos no serían infinitos; además, "si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista [...] no se podrá evitar del todo deducir que existe necesariamente" (*Ética I*, Proposición XI y Otra demostración); 2. A posteriori: si "poder existir significa poder" y sólo existieran seres finitos, éstos serían más poderosos que un Ser abso-

lutamente infinito, y como esto es "absurdo" "por consiguiente o no existe nada o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito", pues mientras más poder tenga una cosa para existir, "tanta mayor realidad" pertenecerá a su naturaleza, y Dios, "como poder absolutamente infinito de existir" existirá absolutamente. Por supuesto que si Dios es una sustancia única e infinita, no puede haber dos sustancias infinitas... el infinito no puede dividirse en dos partes finitas y tampoco puede haber un infinito "doble" (por definición). Es obvio que: o no existe nada, y esto no puede pensarse ni decirse; o existe *algo* (el *hay*) que Spinoza llama sustancia infinita; el problema es si este *algo* infinito (llamado también Dios) puede ser un *sistema* total o si es destruido precisamente por el infinito ideal, que así abriría o desconstruiría el yo, Dios, mundo, concepto, etcétera. Fichte fue quien expresó esta posibilidad: "En ninguna parte conozco un ser, ni siquiera el mío propio. El ser no existe. *Yo mismo* no sé nada de nada, y no existo. No hay más que *imágenes*; estas son lo único que existe, y ellas se conocen a sí mismas sólo como imágenes. Imágenes que pasan, sin que haya algo que pase. Imágenes que dependen de imágenes por medio de imágenes; imágenes sin nada reflejado en ellas, sin significación y sin fin" (*Doctrina de la ciencia*).

Dios no puede ser un *ser necesario*, porque Dios = infinito = absolutamente libre; no existe retórica que pueda unir libertad y necesidad: si Dios actúa por *necesidad* de sus leyes, uno se pregunta sobre el estatuto de esas leyes: si Dios *es* esas leyes, no está sometido a esas leyes que son él mismo, porque no es distinto a esas leyes, y al no ser distinto, las leyes no pueden someterse a sí; si Dios se *pone* a sí esas leyes, ¿por qué lo hace si una vez puestas ellas lo someten, en el sentido de que *debe* cumplirlas? Si uno dice que es absolutamente libre no puede ser *necesariamente* libre porque en tal caso la necesidad lo constreñiría, y la libertad estaría supeditada a la necesidad de la libertad, y esto es contradictorio. Luego, en Dios no puede haber *necesidad*. Esta contradicción nos saca de la metafísica pues plantea la imposibilidad de *ese* Dios (es esta imposibilidad, fruto de la razón pura, la que llevó a Kant a sostener que Dios es una *idea regulativa* y,

a la vez, a sostener que se debe hacer, ante la imposibilidad de una demostración, "como si" Dios existiera).

Si Spinoza en lugar de Dios dijera (y lo dice) *Naturaleza*, su filosofía sería un total materialismo, pero en tal caso habría que volver al hombre "como medida de todas las cosas". Como se sabe: de lo que no se puede hablar... no se puede hablar. Spinoza es de una verbosidad apabullante precisamente respecto a eso de lo cual no puede hablarse, porque él cree que sí puede hablarse deductivamente a partir de un *principio* que establece como un acto impositivo: a) *Dios existe*; b) *Dios = Naturaleza* [antes de decir "dios" y "existe" hay una gran cantidad de presupuestos, como afirma Heidegger]. Todo el desarrollo de su ontología es un proceso complejo de antropomorfización. En este sentido habría que hacer un gran esfuerzo para tachar a Dios en el spinozismo y entender su filosofía como un empirismo fenomenológico, en este caso podríamos afirmar, *in extremis*, que todo el desarrollo de la filosofía, incluido por supuesto el propio Spinoza, así como Kant, Husserl e incluso Heidegger, es en gran parte el desarrollo de esa fenomenología o, más estrictamente, de esa fenomenología trascendental.

Instalados en esa *desaparición* (de Dios-yo-mundo, y homónimos propios de la metafísica), ¿qué hacer? Creo que, al margen o más allá de la complejísima "realidad" óntica de la vida cotidiana o de lo empírico (que nunca es una totalidad, porque siempre hay *más*), sólo se puede *esperar*, pero no esperar "algo", sino *esperar-sin-esperar*. Instalarse (pero *nadie*, por supuesto) allí, en ese lugar-sin-lugar que Kant llamó "trascendental" (*lo* trascendental se evagina volviéndose sí-mismo), asumir que todo lo que se ha dicho de Dios en realidad se ha dicho y se seguirá diciendo de esto infinito que llamo *hay*: la presencia absoluta de la presencia absoluta, sin nada y sin nadie. Y a partir de aquí comienza una nueva deriva, sin dios, sin hombre y sin mundo...

[En *Íconos de la Ley*, Massimo Cacciari se pregunta "¿Qué *noûs* podría 'imaginar' y qué *tékhne* representar un orden esencialmente infundado, un espacio-tiempo esencialmente no intuible, una realidad

esencialmente inmaterial? ¿Cómo imaginarse lo invisible, aquello que escapa a cualquier 'natural' geometría, y de lo que no podemos sin embargo negar la 'realidad', ya que nuestro mismo visible no se ha revelado más que como un azar, un composible, en el interior de su más general dimensión?". "Cuando el sentido de ésta (la bien fundada Tierra) se revela irreductible a Leyes necesarias y eternas, cuando su orden manifiesto se revela como el de un azar, de un contingente, entonces todos los movimientos, todos los gestos, las direcciones sobre la superficie, se hacen dudosas, problemáticas" (p. 235 y ss.). Las ideas de las ciencias físico-matemáticas actuales parecen volver imposible un mundo ordenado y necesario. Las ideas de *caos*, de *indeterminación*, de *indecidible*, así como afirmaciones cosmológicas y de la microfísica cuántica, parecieran dar razón al Descartes de la omnipotencia y de la libertad divina, capaces de suspender y de negar lo que llamó el *código*, es decir, la *ciencia*. Todo es imprevisible y posible, hasta lo que humanamente podemos considerar un absurdo, para una potencia absolutamente libre y poderosa].

Spinoza *define* a Dios (Sexta Definición) como un *ser*, como una *sustancia*, como *eterno,* como *infinito*, como constituido por una infinidad de *atributos*. El hecho como tal de querer "definir" a Dios es contradictorio. Es contradictorio porque si es infinito no puede ser algo, ni sustancia ni ser ni nada. Un *ser* no puede *ser*-infinito pues todo ser tiene límites espaciales y temporales.

Sobre el infinito. 1. No existe un infinito real, porque la realidad le impondría límites al infinito, y esto es contradictorio. 2. "Infinito" es una *idea*, la idea de que siempre hay un *plus* (un *más*). Un infinito no puede captarse, ni imaginarse, ni definirse. *Llamamos* "infinito" al exceso, a lo interminable e indeterminable de todas las cosas, desde un árbol hasta un perro y un hombre. Tomamos una cosa cualquiera y de inmediato va disolviéndose, escapando como si fuera un espejismo: molécula-átomo-electrón-protón-y *más* = infinito. Infinito es una palabra para indicar la imposibilidad de clausurar el mundo, el yo, dios... Con otras palabras: no hay infinito real, no hay ninguna cosa o ser que *sea* el infinito como tal.

La palabra infinito mienta lo *abierto*, lo *no-limitado* (como el *ápeiron* griego). A esa imposibilidad de clausurar, de cerrar, de terminar, de definir, es a lo que se puede *llamar* "dios", un dios *sin* los nombres idolátricos de las religiones... es decir sin-dios, sin ese dios-cosa-ser y sus incontables atributos. Atributos que son los atributos que el hombre le atribuye a "eso" que por otra parte califica de "infinito" (incognoscible).

Decir que "lo que pasa con el cuerpo es lo que pasa en el alma" es puro... ¡Descartes!; porque el alma es el cuerpo mismo (ver J.-L. Nancy, ob. cit., p. 106: "La unión del cuerpo y del alma se encuentra establecida, como es sabido, en la Sexta Meditación").

Spinozianas: la *risa* es buena, dice Spinoza, "con tal de que no tenga exceso". Me pregunto qué opinaría Bataille de ese "bello pasaje" y qué diría Spinoza de una orgía, él, que afirmaba que "se debe obtener placer de las cosas" pero "no hasta la saciedad, desde luego". Y también me pregunto también por qué "la melancolía es siempre mala" y por qué "las lágrimas, los sollozos [...] son señales de un ánimo impotente" (está claro que dentro del "sistema" todo esto se explica a partir de definiciones apodícticas: lo que él pensaba lo convertía en un *principio*).

Por otra parte no deja de ser raro que el "teórico de la democracia" siempre hable del *vulgo* como de algo negativo, por cuanto "es imposible que [el vulgo] se libere de la superstición como del miedo", de allí que "la constancia del *vulgo* es la contumacia y que no se guíe por la razón". Es a consecuencia de esta idea que "no invita" a leer su libro (el *Tratado teológico-político*) a la masa de ignorantes que conforman el vulgo...

"Spinoza parte de la intrínseca bondad de la existencia". Esta afirmación, por una parte, contradice lo dicho por el mismo Spinoza respecto a que no hay ni bien ni mal y, por otra, deja de lado la carnicería tanto de los hombres que viven torturándose y matándose, como de la "naturaleza".

Una cita de Spinoza: "Ningún odio hay más profundo y tenaz que el nacido de la piedad", y sin embargo en la p. 401 del *Tratado*...

afirma que ha conformado sus escritos "a la piedad y a las buenas costumbres", y en la p. 391 habla de la "piedad absoluta" preconizada por Cristo...

Desde el capítulo XVI del *Tratado* hasta su final Spinoza expone una teoría no democrática de la sociedad. Existen los que viven bajo el imperio de la razón y los que viven bajo el imperio de la naturaleza [que es Dios: *sive natura*]; cada cual en su ámbito "tiene derecho de realizar lo que juzga útil ora sea llevado a la satisfacción de este deseo por la sana razón ora por la violencia de sus pasiones. Tiene el derecho de apropiarse, por todos los medios, sea por fuerza, sea por astucia, sea por súplicas o por todos los demás (medios) que juzgue más fáciles, lo necesario *para la satisfacción de sus deseos*, y a tener por enemigo a aquel que se lo estorbe" (p. 358; yo subrayo). [Estas páginas parecieran estar en la base del spinozismo profesado por el marqués de Sade]. Aquí entra a jugar el *miedo* (Hobbes) que impulsa a los hombres ("a todos los hombres reunidos") a someterse a la razón y "no hacer a nadie lo que no querrían que se les hiciese, y en defender el derecho de los demás como los suyos" (¿cómo no pensar en Kant y en el utilitarismo ético: "ningún pacto –dice Spinoza– tiene valor sino en razón de su utilidad"). Al Soberano le corresponde "velar por los intereses públicos, y a los súbditos la *obediencia*" (yo subrayo); esta obediencia "quita, en cierto modo la libertad", "aquel que obedece *en todo* al soberano poder, no debe considerarse como un esclavo inútil a sí mismo, sino como un súbdito" (yo subrayo el "en todo" porque me parece significativo).

En la p. 360 sostiene que en la democracia o "asamblea general que posee comunalmente su derecho soberano", la razón nos hace defender el Estado con todas nuestras fuerzas, y "estamos *obligados* a cumplir todas las leyes, aun las más *absurdas*" [pienso en Hitler elegido democráticamente y que luego fue plesbicitado, y pienso en sus leyes *absurdas,* las que deberían cumplirse *obligatoriamente* si se aceptara el principio de Spinoza].

En la p. 396 dice: "No podemos negar" que si bien "es imposible quitar a los ciudadanos [...] toda libertad de expresión", por otra par-

te "*habría un gran peligro en dejarles esta libertad completa y sin reserva*" (yo subrayo; ahora bien ¿quién determina el peligro y quién cercena la "libertad completa", y qué quiere decir "libertad completa"?). La condición para la libertad completa es actuar con *razón*, no dejándose dominar por el odio, la cólera, la astucia y que *no* "*procure introducir alteración alguna en el Estado*" (yo subrayo), pues el que se levanta contra el orden "es sólo un perturbador del orden público y un ciudadano rebelde", un "*impío*".

"Libertad de pensamiento" es la expresión reiterada como fundamento de la democracia... vale decir la propia actividad *filosófica* de Spinoza; del *trabajo* manual que construye el mundo-material, de la explotación de las clases dominantes, ni una palabra. Spinoza teoriza el *estado de cosas existente*, las leyes del país mundialmente dominante a las cuales se somete comprometiéndose a "retirar sus palabras" "si juzgan que son contrarias" "a las leyes de mi patria, a la piedad y a las buenas costumbres"... ¡para qué hablar de las "buenas costumbres" holandesas de la época!

En *De surcroît*, Jean-Luc Marion opone con claridad la diferencia entre Descartes y Spinoza analizando la idea de "incomprensibilidad". Después de recurrir a la afirmación de Dionisio según la cual "el conocimiento más divino de Dios es que se lo conoce por desconocimiento" (p. 180), dice que esta afirmación que es una consecuencia directa de la tesis bíblica de *Éxodo*, 33, 23: "A mi rostro nadie puede verlo"; y de *Juan*, 1, 18: "A Dios nadie lo ha visto". [No se trata de una deficiencia del hombre sino de la incomprensibilidad propia de Dios; en otras palabras: Dios *es* lo propiamente incomprensible en sí mismo como infinito y no a causa de la sola finitud del hombre]. Esta idea "atraviesa toda la teología cristiana": Justino dice que "nadie puede decir un nombre del Dios indecible"; Atenágoras: "Escucha, hombre, la figura de Dios no puede decirse ni expresarse, y los ojos de la carne no tienen el poder de verlo"; lo mismo sostienen Clemente: "La causa primera no tiene un lugar, pues ella supera el lugar, el tiempo, el nombre y el pensamiento"; Orígenes: "Dios es in-

comprensible e inconjeturable"; Filón: "Es un gran bien comprender que Dios es incomprensible"; Atanasio: "Dios es invisible e incomprensible por naturaleza, está más allá de toda esencia engendrada"; Basilio: "El conocimiento de la esencia divina sólo es la sensación de su incomprensibilidad"; lo mismo dicen Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Juan Damasceno ("Lo divino es inefable e incomprensible"), san Agustín y santo Tomás de Aquino, etcétera. En resumen, se considera una *blasfemia* decir que el hombre conoce a Dios como Dios se conoce a sí mismo.

Frente a esta posición cristiana, Marion dice que "resulta simplemente extravagante la pretensión de Spinoza" según la cual "el Alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios" (*Ética*, II, 47; ed. Porrúa). ¿Cómo *algo* determinado podría conocer lo absoluto-infinito indeterminado?

Para la teología cristiana clásica, comprendemos de dios su *incomprensibilidad*; todo otro pretendido conocimiento lo rebaja a la *finitud* del sujeto cognoscente. Dice san Agustín: "Hablamos de Dios, pero ¿qué tiene de sorprendente que no lo comprendas? Pues si lo comprendieras no sería Dios [...] comprenderlo es absolutamente imposible". Sólo comprendemos que es incomprensible. Faltan los nombres: "faltan los nombres divinos" dice Hölderlin; el "nombre" es impronunciable (porque para el hombre hay sucedáneos, pero no el Nombre: Moisés tartamudea un soy... soy... soy... (un performativo, una palabra que vuelve sobre sí para crearse en su propio decir)).

Es importante, sin embargo observar la distinción entre *conocer* y *comprender*. Descartes dice que podemos conocer, ver, tocar, una montaña pero no podemos comprenderla; podemos estar parados junto al mar, podemos verlo, pero no podemos comprenderlo ni verlo en su totalidad (que es infinita cuando hablamos de Dios); podemos decir que Dios es infinito pero no podemos comprender el infinito, etcétera.

En cuanto a la *extravagante* "proposición" de Spinoza, digamos que éste le dedica una "demostración" y un "escolio": dice que la idea de "un cuerpo cualquiera [...] envuelve necesariamente la esen-

cia eterna e infinita de Dios" por cuanto "tienen a Dios por causa". Estamos nuevamente en el problema de la unicidad-equivocidad: al *tocar* el mar entramos en contacto con una parte del mar, no con *todo* el mar. El contacto del hombre con Dios se produce en la *extensión* y en el *pensamiento*, sólo dos de los "atributos" *infinitos* de Dios, pero no en esos *infinitos atributos*; e incluso no podemos comprender ni tan solo los atributos de la extensión y el pensamiento, que en su propia infinitud son inabarcables y, en consecuencia, incomprensibles. Si bien Spinoza dice que *conocemos* la "esencia" de Dios (y no dice que conocemos a Dios), esta esencia, al ser "eterna e infinita" supera absolutamente la posibilidad de su conocimiento. ¿Cómo podríamos conocer, criaturas finitas que somos, la eternidad del tiempo y una extensión infinita?

Dionisio sostiene, en su *Teología mística* (I, 2), que Dios está "por sobre toda negación y afirmación"; los nombres, incluso los más excelsos, son descalificados: "Ni uno, ni unidad, ni divinidad o bondad, ni espíritu en el sentido en que nosotros lo entendemos; ni filiación, ni paternidad, ni nada de lo que es conocido por nosotros o por cualquiera de los entes", puede calificar o determinar a Dios adecuadamente; Dios carece de nombre ("salvo el nombre", diría Derrida). Todos los nombres, incluso "causa" o "súper" o "ser", son superados infinitamente por eso que llamamos, a falta de nombre, Dios. Al escribir Marion precisamente el libro que tituló *Dios sin el ser* ¿planteó una contradicción o una inconsistencia?; si todo lo que podemos pensar, imaginar o decir, pertenece a la esfera del *ser*, un Dios sin ser no-es un Dios, pero no podemos decir que sea *nada*; no es ser, pero el hecho de que no sea ser no significa la nada, porque *ser* es un nombre, una categoría, y puede ser negado sin que su negación implique la nada de nada. "De otro modo que ser" (Levinas) o "más allá que el ser" ¿son meras palabras sin sentido, puros *flatus vocis* o tienen una significación sin significación, semejante a la afirmación budista de "conocimiento por desconocimiento"? ¿Puros signos indescifrados e indescifrables, pero aun así "signos" que intencionan..., no intencionan *algo* pero *intencionan*? Esas palabras no dicen nada

pero me "exponen"... ¿a un llamado, a una voz, finalmente a una *donación*? Sólo podemos decir que *hay* Dios "a condición –dice– de ignorar su esencia, su concepto y su presencia –sólo *a condición* de admitir definitivamente esta ignorancia hay Dios" (Marion, p. 181). Es en este sentido estricto que Basilio (en *Contra Eunomio*) se levanta con violencia contra "el hombre que se atreve a decir que conoce a Dios como Dios mismo se conoce" (en *De l'incompréhensibilité de Dieu*). La incomprensibilidad pertenece a Dios, a la infinitud y eternidad de Dios, más que al hombre en cuanto finito: "La incomprensibilidad pertenece por lo tanto a la razón formal de Dios, ya que su comprensión lo pondría al nivel de un espíritu finito –el nuestro–, sometiéndolo así a una concepción finita". El nombre "Dios" no se refiere a una presencia sino a una "*pragmática teológica de la ausencia* –donde el nombre se dona como sin nombre" y cuyo objetivo es "*protegerlo* [ya que la "debilidad" designa a Dios lo mismo que la potencia] *de la presencia*". No se puede encontrar un nombre para lo que está "por sobre todos los nombres", pero es esta misma imposibilidad lo esencial: el Nombre no nombra a Dios como una esencia sino que designa lo que sobrepasa todo nombre. Ese nombre innombrable al mismo tiempo que exceptúa a Dios de todo nombre "nos incluye en él" en el intento de nombrarlo "a partir de su anonimato esencial". En lugar de acceder metafísicamente a la presencia (de Dios) por el nombre, el nombre abre a la posibilidad inversa de ser nombrados por Dios.

El fenómeno saturado, según Marion, se instala en esta problemática, digamos en una teología fenomenológica. Mientras para Husserl, existen dos posibilidades: en la primera, la intención es confirmada por la intuición, dando lugar a la verdad como adecuación; en la segunda, la intención va más allá de la intuición, no dejando lugar a un conocimiento objetivo. Teología afirmativa y negativa. Pero habría una tercera vía en la que la intención (el concepto o la significación) "nunca puede acceder a la adecuación con la intuición" porque ésta (la intuición) "supera todo lo que el concepto puede recibir, exponer o comprender"; se trata de un *exceso* (del *surcroît* que da título al libro) que "ningún concepto, ni significación, ni intención,

puede prever organizar ni contener" (ob. cit., p. 192). La intuición, la donación, supera absolutamente, y así aniquila, todo concepto. Esto lo dice con otras palabras Juan Crisóstomo: "Llamamos así inexpresable, inconcebible, invisible e incomprensible, a lo que vence la potencia de la lengua humana y supera la comprensión del pensamiento humano". Teniendo en cuenta, por otra parte, que si bien Dios es incomprensible, no es imperceptible, que si bien carece de concepto, no carece de intuición donadora. Se trata de un *exceso ilimitado* de intuición; no de la intuición de la presencia de Dios sino de la intuición de un exceso, de su exceso sobre la presencia...

jean-luc nancy

En *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)* Jean-Luc Nancy se refiere al "fuera del mundo" abierto por Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein. Se trata de *otro* que "*excede* toda asignación *en* un otro determinado, ya sea con *o* mayúscula o minúscula". La declosión designa, así, la *abertura* de la clausura de la metafísica como "totalidad que se piensa acabada en su autorreferencia" ("el cristianismo y con él todo monoteísmo" serían los ejemplos típicos de la clausura). Esta desconstrucción, como movimiento interior de la propia metafísica, desestabiliza el "sistema del ente en totalidad", rompe con "la presencia y con la certeza del mundo fundado en la razón" (p. 17), liberando de esta manera nuevamente el *epekéina tés ousías*, el "más allá del ser": ella impulsa "el desborde de su principio de razón". "La clausura siempre se declosiona a sí misma: este es el sentido exacto de la exigencia de lo incondicionado que estructura la razón kantiana, al igual que es el sentido de la *Destruktion* heideggeriana de la ontología y de la 'desconstrucción' derridiana –así como el sentido de las 'líneas de fuga' en Deleuze". No en vano este párrafo termina citando a Lévi-Strauss: nunca perdamos de vista "este tenue arco que nos liga con lo inaccesible". "Occidente" nació de una nueva relación, de una "metamorfosis", con lo "inaccesible". Más allá de todas las críticas al sufrimiento producido y/o sostenido por el "cristianismo", éste designa esencialmente la exigencia de una "alteridad", "lo otro del mundo", "lo otro que cualquier mundo": vivir en este mundo "como fuera de él", entendiendo que este "fuera" no es un ente; la abertura del mundo es a esa *alteridad inaccesible* (p. 21). Una paradoja, dice Nancy, el cristianismo está en el centro de la clausura y de la apertura; ese es su *álogon* "sin la exposición del cual debemos renunciar a pensar". De ahí su referencia al *Proslogion* de san Anselmo, de que lo esencial no es la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios,

del que no puede pensarse nada más grande, sino que Dios es más grande que lo que se puede pensar. No lo más grande que se puede pensar sino "que hay algo que excede el poder de pensar", que va más allá del pensamiento y penetra lo impenetrable. "Dios" es el *nombre* de esta experiencia.

Pero el *teísmo* y el *ateísmo* han nacido juntos y se co-pertenecen. Además, "el ateísmo *es* el nihilismo" (p. 32) y sólo a partir de éste se puede *salir* de la clausura de la mutua pertenencia. [No hay un salir hacia-algo, no hay nadie que salga ni un lugar a donde salir; hay un salir sin *télos*, sin otro (Ser o Dios) que nos reciba en una presencia y un tiempo; hay un salir en el solo salir (salir sin salir del salir). Esta imposibilidad de un *algo* que salga-hacia... es el ateísmo (como la culminación, el extremo, del teísmo, y allí, en ese *entre* ser y nada, hay que mantenerse como único estar fuera, *abiertos*, del teísmo *y* del ateísmo)]. Nancy afirma: "Toda la historia de 'Dios' –del Dios de Occidente– sólo despliega el proceso del ateísmo, en su más rigurosa progresión: pasando, para señalar algunos puntos de referencia, por la idea de 'prueba' de su existencia (lo que supone que al menos *una* existencia puede ser deducida a priori, a partir de la cual se deducirá toda existencia, y así la supuesta prueba se vuelve una tautología ontológica) o bien por el *deus sive natura* de Spinoza (el que deja en suspenso la cuestión de saber en qué consiste la unidad de ese *deus* que sólo existe en la infinidad de sus modos) [...] De todas maneras se llegará a este resultado: Dios nombra el principio de una totalidad *presupuesta* (yo subrayo), fundada en la unidad y la necesidad" (p. 35). De esta manera, y este es un punto decisivo, "Dios sólo nombra la tautología de la unitotalidad así presupuesta". Estamos en la unidad de un todo cerrado, al que se califica de infinito: "En términos heideggerianos, él nombra la consistencia del ser concebido como principio fundador y esencial". Se trata, por supuesto, de un racionalismo absoluto: Dios-Naturaleza-Ser-Espíritu-Razón. Un orden cerrado, aun cuando se lo nombre infinito. El monoteísmo (judeo-cristiano-islámico) es el nombre de la hipóstasis óntica del antropomorfismo idolátrico de Occidente.

No se trata del problema teológico de inmanencia o trascendencia, sino de los presupuestos de la dicotomía o de despejar el campo del pensamiento del problema *teológico* de la inmanencia/trascendencia, ya que ambas posiciones pertenecen al mismo campo problemático de la "metafísica". Y no se trata sólo de un problema nominal sino, fundamentalmente, de un problema epocal.

Comentando el texto de Granel (p. 94 y ss.) Nancy dice que la respuesta de éste al llamado problema de "la obstinación de la sustancia" consiste en afirmar que "aquello que escapa" a la sustancia, según Granel, "podría ser nombrado la *Inaprensibilidad del Ser*"; vale decir que sustrayendo el ser a toda comprensión "Granel lo vacía o lo separa de toda sub-stancia o de toda 'stancia' en general. Vacía el ser de todo ser y, así, vacía la Tradición íntegra de todas sus pretensiones de captar un ser cualquiera que éste sea". A lo inaprensible sólo puede aproximarse una percepción "poiética", es decir "creadora". Se trata de cómo el mundo *es* y no de cómo es el mundo (esto arrastra, por supuesto, reminiscencias wittgensteinianas); o del "hecho de que siempre sea nuevo y no producido, no fundado ni en un substrato ni en un sujeto de 'conciencia'", sino recogido en una suerte de "vacío" o en lo "Abierto".

la muerte

En su conjunto buscaré hacer evidente que el problema de la muerte es el problema esencial de los hombres.
G. Bataille

La cabeza de Medusa vigilante sobre el texto hegeliano en el pronombre que liga el deseo con la muerte, que lee el deseo como deseo de muerte.
Jacques Derrida

La conciencia sólo es... en la efectividad de la muerte.
Hegel

Las "religiones" quieren exorcizar la muerte dándole un sentido: la muerte no sería un fin ni un comienzo sino el entre de ambos estados: el no-*paso* sin más allá y más acá...

Sólo metafóricamente decimos que murió un árbol o un perro. También metafóricamente decimos que murió un hombre, ya que no se pasa de la vida a la muerte sino que la vida deja de ser: no hay más, no hay ningún pasar, no se puede pasar a nada.

No hay un quién (un sujeto, un alma, un yo) de la muerte. ¿Quién muere? Nadie muere porque no hay nadie. Dicho de otra manera, la muerte no tiene un sujeto que muera. Llamamos muerte a la putrefacción de un cuerpo que llamábamos vivo. Si hubiera un *alma* (en el sentido de una substancia independiente del cuerpo pero en el cuerpo), la muerte sería el abandono del cuerpo por el alma. Si no hay alma, llamamos muerte a la descomposición del cuerpo.

Si no hay un alguien que muera, sí hubo un *hay* que ya no es. Lo que llamamos muerte es ese "no-es". Decir que alguien murió quiere

decir que alguien que era ya no es (lo que está en cuestión es si realmente hubo alguien que era).

No *hay* un muerto. Decir "un muerto" es una manera de hablar.

Ese "hay" no es un hay de alguien, ya sea el hay de una sustancia, de un ser, de un dios o de un "hombre". Podríamos decir que se trata de un lugar, de un *ahí* abierto donde acontece... ¿Qué acontece? Sólo el "acontecer" (al que eventualmente podríamos llamar ser, mundo, voluntad, dios, espíritu... convirtiéndolos así en "cosas"). Hay un dejar-de-ser-tal (repito: *si* hay ser). Habría un hay absolutamente indeterminado que en su determinación "empírica" deja de ser.

Pero al hombre no le es posible afirmar o negar un dejar de ser absoluto del absoluto en cuanto "lo" trascendental. Este "trascendental" o presupuesto de todo posible e imposible, este trascendental del que no podemos decir nada porque todo decir lo presupone, es-sin-ser *eso* que la inmensa mayoría de las religiones nombran con la palabra común, enigmática y al mismo tiempo idolátrica: dios (luz): lo que aparece en el aparecer de la presencia (no la presencia sino el *lo* de la presencia).

Respecto a la muerte podemos decir que existe una total evidencia y una total e inaccesible ausencia.

Morir es enajenar *eso* innominable con categorías ideales que a través del tiempo se convierten en "sentido común". El llamado sentido común no es sólo un entramado natural de ideologías sino la constitución inconciente-conciente de una estructura que encierra, determina y controla el núcleo vital-esencial de la vida del hombre. La muerte de estas potencias ideales estructurantes (muerte de dios, de la filosofía, del arte, del sistema de apropiación del trabajo, etcétera) daría paso a lo abierto, a "eso" indeterminado que tal vez podríamos llamar lo previo-imposible de lo posible.

Las religiones prometen otro mundo y otra vida después de muerto: mundo y vida que son una hipóstasis hiperbólica de esta vida. No se trata de una intencionalidad maligna sino, en su propia dimensión enajenada, del intento de "explicación" del inaudito existir de lo que llamamos "hombre" y "mundo".

La identificación de dios con la sanguinaria economía de la "naturaleza" (dios como naturaleza; dios = naturaleza) carga a ese dios con el horror de la "especie humana" y con el horror devenido sacrificial del conjunto de las especies vivas.

La palabra nos vuelve mortales e inmortales implicándonos en una coparticipación paradojal con lo trascendental (más-que-ser, más-que-sujeto, más-que-fundamento, libertad, voluntad, razón).

Si determináramos al hombre como absoluto, no podría morir ni no morir, porque el absoluto no puede determinarse (incluso no puede determinarse ni como absoluto; decir algo del absoluto es ya contradictorio; incluso decir "absoluto" es contradictorio).

La evidencia misma: el "hombre" no existe en dios, ni en el absoluto, ni en el mundo, sino que él mismo "es", sin-ser, trascendental, la idea dios-absoluto-mundo. Si el hombre existe (sin ser dios-absoluto-mundo), entonces dios-absoluto-mundo no existen pues al absoluto-dios-mundo no puede faltarle algo (en este caso el hombre).

¿Qué significa esto?: abandonar el idealismo-metafísico y abrirse a un nuevo comienzo que no comienza nunca y que se mantiene como puro comienzo extático: si recomenzara siempre recomenzaría como lo mismo.

Adentro-de o en lo absoluto se da la posibilidad de un aniquilamiento de algo pero no es posible un aniquilamiento del absoluto desde fuera del absoluto. Un fuera del absoluto sería contradictorio

pues exigiría una diferencia y el absoluto no puede, por definición, tener una diferencia (también es paradojal hablar de un adentro ya que el absoluto no puede tener un afuera ni, en sentido estricto, un adentro, como dijo Gorgias).

Es imposible decir algo de la nada, porque no hay la nada. Todo lo que se diga de la nada es una fantasía, una idolatría.

La muerte como imposibilidad de lo posible y como posibilidad de lo imposible. Lo posible es esto viviente que somos pero ya muertos, imposibles no sólo por anticipación sino en el propio *factum*; por otra parte, la posibilidad-de-lo-imposible penetra lo místico y debe atenerse a su indecibilidad, no únicamente por ausencia de nombre sino por la cosa misma.

Heidegger: "La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir" (*Ser y tiempo*, §251). En esta problemática "la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su más propio poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego" (§263): "le abre" en el sentido de que sin la posibilidad de la muerte el ser-el-ahí (esa eclosión "humana") permanecería siempre como ente: la imposibilidad del ente, su finitud, ¿es la posibilidad de una apertura a lo indeterminado trascendental? No a lo que podríamos prejuzgar como sumo-ente sino a lo innominable, eso de lo que el lenguaje se retira. En Heidegger la muerte está esencialmente vinculada con la *autenticidad*: "Una vez que la resolución, adelantándose, ha *introducido* en su poder-ser la posibilidad de la muerte, la existencia propia del *Dasein* no puede ser ya *superada* por nada más" (ob. cit., §307). El hombre como *Dasein* se deslimita del "*on*" (el *se*) propio del estado inauténtico, estado de habladurías, etcétera, y en la aceptación o conciencia de su ser-para-la-muerte accede a su ser más propio, a su ser-*finito*. Tiene así su poder morir asumido a través de la más intensa angustia. Al ser-ahí adviene la abertura del ser como su propia abertura. Asumirse en esa temporalidad extática sin tiempo

como mortal es el salto que pone lo auténtico a sí mediante un desplazamiento de lo inauténtico, no como si se tratase de dos cosas o situaciones diferenciadas ontológicamente sino como dos nominaciones de dos situaciones que se co-pertenecen.

Lo trascendental puede recibir todos los nombres y todas las negaciones pues carece de nombre: siempre falta, se oculta o huye dejando sólo huellas. Sus huellas son *esto*. ¿Pero cómo saber que *esto* son huellas y no únicamente "esto"? Huellas de un pasar. ¿Alguien pasa? ¿Quién pasa? Si ya pasó dejando sólo su huella, es imposible decir quién o qué pasó. Hablar de un pase (la verdad del pase puede ser el mundo) sin pasante es un *flatus vocis*, una paradoja o una locura, de la que nadie puede hacerse cargo. Puede también ser el reconocimiento de una epifanía. Claro, un reconocimiento absurdo, porque no hay nadie que sea el sujeto (causa u origen) del reconocimiento: atenerse a lo neutro, al silencio.

El *hay* dándose en absoluto exceso de presencia podría considerarse la "divinidad" del ser humano.

Sólo es posible la expectativa, pero a la expectativa hay que negarla porque no puede haber una expectativa plausible de algo distinto al mundo, al hombre, a la vida.

Sólo queda la entrega a una expectativa sin expectativa, a una expectativa desnuda, una expectativa que se sostiene más allá de ellasí-misma.

No se puede ir más allá de la expectativa queriendo nombrarla pues se trata de la expectativa esencialmente insostenible de un real imposible.

Podemos decir que la muerte (es) un Acontecimiento, pero sabiendo que el Acontecimiento señala la siempre inédita e inaudita

irrupción de lo imposible. Decir el "acontecimiento" implica suprimirlo o impedirlo. Impedirlo en el tratar de decirlo. Querer decirlo o inventar un decir del Acontecimiento es suprimir su posibilidad. El acontecimiento se-da (por eso en última instancia exige un juicio reflexivo sin precedente, una inauguración) sin donante determinado o determinable.

En relación con la muerte, el Acontecimiento es, para quienes quedan, la nada-del-que-fue o el absoluto-no-ser de ese-tal que presuntamente fue (en realidad nunca fue, pero esto no se puede decir sin contradicción: el ser instantáneo como fantasía o eternidad).

De lo que ya no-es resulta imposible decir que es y que no es. El que ya-no-es (el *es* queda en suspenso) subsiste como recuerdo, como imaginación del que sobrevive, pero el que sobrevive está lleno de estupor ante un vacío sin nombre donde él mismo está suspendido en la inminencia de su propio no ser algo-ser o dejar de ser no-nada. Dicho así es como morir y, al mismo tiempo, retenerse como viviente.

Podemos decir que la muerte (es) el acontecimiento que no le acontecerá nunca a un viviente, y si acontece ya no le acontece a un ser vivo ni a un ser muerto, simplemente no acontece: acontece sin acontecer.

La muerte: "esa nada". Si a la nada la nombramos deja de ser nada (el nombre crea la "nada" como cosa o la nada es el empuje de la posibilidad del lenguaje: el nombre no puede dejar de crear).

No hay nadie para la posibilidad de morir. Nadie que pueda decir "he muerto". El que dice "me estoy muriendo" todavía vive. Sólo queda el punto evanescente desvanecido.

Tal vez por eso un pueblo hizo que un Dios se encarnara para crucificarlo en esa carne. Y así sólo la resurrección es prueba de muerte.

Pero ¿quién resucita? Sólo un Dios encarnado que pasa a través de la muerte y vive. Un mito. Sí, pero ¿de qué hablan los mitos?

Y en este extremo, en esta mutación del Espíritu a la carne, de la carne al Espíritu y del Espíritu a la carne, en este recorrido casi tautológico es donde puede haber muerte, instante aprehendido como retorno de lo mismo o, con palabras más claras, del propio Dios o del Dios como lo propio de la muerte vencida. Nuestro misterio queda intacto.

El hombre (es) una idea revuelta, enredada, laberíntica (no se trata de adjetivos sino de connotaciones de la cosa) de su (no hay "su", por eso el enredo con la verdad) muerte.

No hay más allá, no hay detrás de este escenario, no hay otro mundo, lo que hay es árbol, estrellas, átomos, animales, montañas, ciudades, el mar, las piedras y detrás... ¡no hay detrás! Lo que se llama "mundo" es esta suma imaginaria de cosas, de entes... Pero ¿por qué *hay*? ¿Por qué hay esta "maravilla de las maravillas" que es un ojo, un corazón, un cerebro? ¿Por qué las cosas caen, se atraen, se repelen? ¿Por qué el "milagro" de que el mundo sea, de que haya-algo? ¿Y por qué ese "por qué"? Y ¿por qué preguntar?

Se dice: no hay que preguntar porque esto es *todo*, sin más, sin otro. Pero ¿por qué no hay que preguntar? ¿Por qué esto es todo y no nada? Se dice: porque es así. Pero ¿por qué es así? El mar se balancea porque se balancea, la luna gira porque gira, el sol ilumina porque ilumina, "sin por qué y sin para qué". ¿Y por qué "sin por qué"? ¿Por qué todo es sin por qué? ¿Llamamos muerte al acallamiento de las preguntas? Es posible.

Y si hubiese "dios", incluso sin-dios, ¿por qué habría Dios? O ¿por qué habría "Espíritu Absoluto"? (Tal vez lo único incontrovertible sea el *hay*-no-nada). Con el mismo derecho que preguntamos "¿por

qué hay una hormiga?" podemos preguntarnos "¿por qué hay dios?", si realmente hubiese dios. Incluso si consideráramos que dios es la Palabra que designa lo trascendental, la pregunta seguiría insistiendo porque habríamos nombrado lo sin nombre.

Podemos sostener que hay un dios (incluso un posible dios sin sustancia, sin ser y sin "dios") que existe más allá de todo (en primer término más allá de nuestra capacidad de razonamiento); o, a la inversa, podemos sostener que no hay dios, que sólo hay esto, y que todo lo que se diga respecto a un más allá es un delirio. Por último, podemos sostener que estamos-en o que somos-un-absoluto incognoscible... Pero ¿qué implica para nuestras vidas ese Inconmensurable infinito sin posibilidad de determinación en su infinitud?

Tal vez por esto san Pablo decía que creer en dios es "locura". Quería decir que la fe en dios está más allá de toda razón, de toda filosofía. ¿O a lo mejor quería decir que para creer en dios hay que estar loco?

En el primer caso, la muerte podría ser el paso del hombre a dios; pero también podría ser que entre los designios divinos estuviera el aniquilamiento de todos los seres vivos. ¿Por qué no? ¿Por qué pensar que eventualmente un Dios, en cuanto Ser libre, no pueda o no quiera suprimir absolutamente la creación volviéndola a la nada desde la cual la creó? ¿Acaso el "diluvio" bíblico no apuntaba al aniquilamiento de todos los seres vivos? Pero si ese dios quisiera aniquilar la "creación", ya lo hubiera hecho pues en la eternidad todo ya ha sucedido. La paradoja es que en el tiempo como eternidad no puede haber tiempo: ya estaríamos aniquilados desde siempre. ¿O vamos a pensar que existimos en el infinito? Y si no existimos, entonces estamos muertos, luego no podemos morir, como si nuestra propia muerte pudiera morirse en un quiasma trágico.

En el segundo caso, la muerte implicaría la disolución material y en consecuencia espiritual del hombre. Desaparición absoluta

significa que el tal muerto en realidad nunca existió, fue (aceptando la "hipótesis" de su existencia) un simple espejismo del que no podemos rendir cuenta... (si no hay nadie como tal ni nadie a quien referirse, ¿cómo o en relación con qué o quién, podría existir esa existencia?)

En el tercer caso queda una expectativa absurda o la locura de una indecisión y expectación insuperable de *nada*...

Desde el paleolítico, desde Lascaux o desde el sinántropo hasta Hegel o Heidegger (por mencionar nombres emblemáticos) el hombre habló y habla de la muerte.

Nos guste o no, tanto la religión como la filosofía y el arte desde sus orígenes han tenido lo que llamaron (si es que la llamaron de algún modo) muerte (la nada) como tema fundamental, pensando y actuando en el misterio y en la angustia frente a (la) nada... Pienso en ese hombre caído-muerto frente al bisonte de Lascaux, y en la incógnita que nos plantea respecto a la muerte...

¿Cómo entender y aceptar que lo que es no sea? Esta pregunta lleva a la creencia religiosa de que existen potencias trascendentes que dan un sentido a este "cuento contado por un idiota" que es la existencia del ser humano...

No hay experiencia de la muerte. Precisamente lo que llamamos "muerte" es el cese de toda experiencia. Fantasía, fantasma, construcción ideal, la muerte siempre aterrorizó y atrajo al hombre. Para Freud no sólo es "la primera pulsión" sino que es, me atrevería a decir, la más trágica. Dice que "el organismo sólo quiere morir" (dejar de ser, retornar a lo indiferenciado).

A cada instante de cada millonésima de instante el hombre es despojado de todo y muere muertes sucesivas que nunca se detienen

como para poder ser algo, aunque sea un muerto o, dicho de otra manera, como no existe alguien siempre se llega muerto y cuando se va a nacer ya se está muerto, y así siempre, nadie quiere abandonar la cálida protección de la muerte, nadie quiere salir, nadie quiere estar afuera, en la intemperie, pero ¿afuera de qué?, ¿quién afuera de qué?

Pulsión de muerte y pulsión de vida son los extremos de una dualidad en lucha (a muerte) no dialéctica, pues carece de "superación". Una lucha sin azar ya que de antemano todo está decidido como destino (no en balde Antígona dice "Estoy muerta y quiero morir"). Por eso Lacan señala: "Más allá del principio del placer aparece ese otro rostro opaco que se llama el instinto de muerte". "¿Qué es el instinto de muerte? ¿Qué es esa suerte de ley más allá de toda ley, la que sólo puede formularse como una estructura última, un punto de fuga de toda realidad posible de alcanzar?".

¿Pulsión? ¿Instinto? ¿El extremo del exceso? ¿"Sade" y "Kant" entrecruzándose al considerar al hombre como "raza de demonios" y como "maldad demoníaca"? ¿Julieta deseando la aniquilación de la especie humana? Insistencia en una absoluta extinción. En la frase de Antígona está la "verdad" de la tragedia, diría su esencial paradoja: "estoy muerta" (todos estamos ya muertos, realmente muertos) y, a la vez, "quiero morir": si ya está muerta, ¿cómo puede querer morir como si no estuviera muerta? ¿Está muerta en el infinito (como dios) y quiere morir *ahora*? Sin duda la tragedia es ese paso incomprensible entre abismos o esa mezcla de abismos que hacen de la criatura un ser-existente-inexistente o, en otras palabras, el "hombre" es esa hendidura donde lo viviente y lo muriente se identifican.

La muerte como imaginación, como fantasma, como lo que siempre y para siempre nos falta y nos sobra, como el advenir imaginario de la posibilidad efectiva de la nada, como la evidencia plausible de lo imposible.

La muerte como el imán que nos atrae a la unidad: deseo de volver a lo indeterminado de la inconcebible primera muerte como *prius*.

Esta inexistencia nos lleva inexplicablemente a pensar la "existencia" como muerte y en consecuencia a sostener que es la muerte la que piensa o que el pensamiento es la muerte, ya que, precisamente, no es.

Si alguien nunca hubiera visto morir y nadie le hubiese hablado de la muerte, la muerte no existiría para ese alguien (esta fue la "sorpresa" del príncipe Sakyamuni al salir por primera vez de su palacio y *ver* la realidad mortal del mundo). La muerte carecería de sentido y en consecuencia ese alguien sería eterno, pues todo sería existencia, una existencia visible sostenida por una inexistencia invisible, ignota.

El presupuesto trascendental del *hay* (es) eterno precisamente porque, siendo lo posible del *es*, él mismo no puede ser, asumir la temporalidad del ser.

Husserl dice que el hombre no nace ni muere sino que "entra y sale". Pero si no existe un sujeto o un yo, ¿quién o qué entra y sale?, ¿quién aparece y desaparece?, ¿dónde aparece y desaparece? ¿En qué "éter" o Idea o dios? (De nuevo la necesidad metafísica de algo trascendente que brinde sentido o fundamento a lo que es; necesidad esencialmente religiosa, por cierto).

Llamamos "muerte" a la inexistencia de un *eso* que no existe y que nunca existió.

El planteo de Freud escapa al pensamiento de la muerte. Ya no se trata de pensar o no pensar en la muerte pues la muerte está instalada, no como muerte "real" sino como pulsión e instinto, en el hombre como tal, y eso se piensa. Nadie piensa la muerte: la muerte se piensa.

Por cierto que no existe un hombre "como tal", salvo que pensemos el "como tal" equivalente a lo abierto donde acontece una manifestación; y salvo que aceptemos como presupuesto del "hombre" la libertad que nombra lo trascendental, en cuyo caso su "esencia" es destruida en un acto instantáneo.

La muerte es el eje alrededor del cual se despliega el conjunto de la obra de Bataille. Sus análisis del *eros*, del arte y del éxtasis están atravesados por el sinsentido de la muerte. Ante la paradoja de que la muerte no existe y, por consiguiente, no hay posibilidad de vivir o tener experiencia de la muerte, Bataille plantea la necesidad para el hombre soberano de aproximarse lo más posible "a la muerte en la vida".

El exceso de aproximación a la muerte es la esencia del hombre "soberano" y simultáneamente el hombre soberano es el que se aboca trágicamente a la muerte. Vivir en el límite de la vida es casi tocar la muerte en cuanto nada. En este punto Bataille se separa de la filosofía o del "concepto", tanto de Hegel como de Heidegger, y hace de Nietzsche, de su pensamiento trágico y fragmentario, de su locura, el punto de inflexión de la filosofía.

Bataille convierte en una suerte de principio ético el convivir con la idea de la muerte lo más cerca que se pueda soportar, sin desfallecer e incluso, de ser factible, muriendo (*El culpable*).

El extremo del éxtasis místico es la pérdida de sí y la proximidad, a la vez fascinante y aterrorizante, de la muerte. El místico puede morir realmente en un éxtasis determinado o puede anonadarse en el deseo de muerte (la célebre frase de santa Teresa: "Muero porque no muero").

Este deseo de muerte no realizado, lejos de ser una frustración, es un incentivo del exceso de una vida que siempre está en la proximi-

dad de la extinción. Quiero decir que el no morir deseando la muerte es el punto donde la finalización de una ascesis es el comienzo del *ethos* de un vivir en la intimidad de lo abierto absoluto (llámeselo como se quiera a este absoluto).

La fuerza del místico es ese estar muriendo-sin-morir, ese instante retenido donde lo abierto comienza su tarea de destejer la presencia (del "yo", el "alma", el "mundo" y de "dios" ante todo) hasta dejar sólo lo indemne de la expectativa de la caída.

"Puede decirse del erotismo que es la aprobación de la vida hasta en la muerte". A la paradoja implícita en este enunciado, Bataille responde con una afirmación de Sade: "No hay mejor medio de familiarizarse con la muerte que aliarla con una idea libertina". No es casual que los franceses llamen al orgasmo "la pequeña muerte". Digamos que el estado-de-goce se vincula con la muerte por ausencia de sujeto, por proyección gozosa fuera del encierro subjetivo en un instante de goce-muerte. En el goce el muerto muere o se avizora muerto...

Sólo no es muerte, para el sujeto, lo que a partir de él se ilumina. En su inexistencia, el tiempo pasado y el futuro son muerte por inexistencia. Podríamos decir que salvo el instante (¿pero cómo determinar el instante?), el aquí-y-ahora del *hay*, lo demás es muerte. Llamamos vida a ese instante del "hay" siempre en agonía de mortalidad. Si el instante no existiera (¿existe?) todo sería muerte, muerte absoluta, sólo negada en una erística sagrada por el incognoscible *hay*. Somos semejantes a peces nadando en el océano infinito de la muerte, no sólo en la actualidad de la propia muerte sino en la muerte-de-todo.

En su *Fenomenología*, Hegel afirma que "la muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza". Retener lo muerto es retenerse como muerto, no una idea sino una transustanciación. En este sen-

tido Bataille es hegeliano. Lo que le reprocha a Hegel es haber subsumido ese pensamiento que asume tanto la muerte como la locura en la clausura del Sistema. El vacío de lo muerto subyace o sostiene su idea "demente" de lo heterogéneo-infinito.

En una "Conferencia" dictada en 1805, Hegel afirmaba que "el hombre es esa noche, esa Nada vacía que contiene todo en su simplicidad-indivisa. Es la noche, la interioridad-o-la-intimidad de la Naturaleza que existe aquí: (el) Yo-personal-puro. A su alrededor todo es noche, representaciones fantasmagóricas: aquí surge abruptamente una cabeza ensangrentada, allá una aparición blanca; y ellas desaparecen también bruscamente. Es esta noche la que se percibe cuando se mira un hombre a los ojos: se hunde la mirada en una noche que deviene terrible; es la noche del mundo la que se presenta entonces a nosotros".

Pero entre Hegel y Bataille hay un abismo. En Hegel la muerte se reconcilia o se subsume en el Espíritu como momento de su propia ascesis de génesis a través de la historia (en el Espíritu la muerte es rescatada o sacada del terror por sublimación): completo ateísmo que cede al hombre todos los atributos de la divinidad trascendente; inmanencia de la aventura ontológica del Espíritu. Para Hegel la Sustancia deviene sujeto-histórico (esta es la obra del cristianismo) o Dios deviene Hombre; mientras que para Spinoza, Dios es Sustancia sin movimiento (¿cómo y dónde se movería?) y en consecuencia sólo sujeta a una descripción lógica.

Bataille acepta el ateísmo hegeliano pero abre su inmanencia unívoca a la absoluta excedencia, al puro exceso de una noche sin fin en la que todo cae sin remedio, y hace de esa caída viviente, real-tocable, el eje de una desconstrucción efectuada desde el otro lado concreto (la suciedad, la sangre, el esperma, el vómito...) hacia este lado, el lado de la terrible "normalidad" burguesa. En lugar de la aceptación-resignación que nos da el Sistema (todo Sistema religioso-filosófico

es cerrado y en consecuencia clausura la *abertura que es el hombre*), Bataille sostiene la insurgencia, la "negatividad" que destruye todo concepto, toda "realidad", sin proponer nada y sin ir hacia ningún lugar.

Kojève afirma que "la filosofía 'dialéctica' o antropológica de Hegel es, en última instancia, una filosofía de la muerte (o lo que es igual: del ateísmo)"; "la aceptación sin reservas del hecho de la muerte o de la finitud humana conciente de sí misma, es la fuente última de todo el pensamiento hegeliano". Creo que el punto clave es que lo verdadero "se expresa y comprende no sólo como sustancia sino como sujeto". La presencia del sujeto implica fundamentalmente incorporar a la filosofía el hombre en cuanto negatividad e historicidad. El aporte judeo-cristiano es la idea de sujeto como Espíritu. Sigue Kojève: "Estudiar filosóficamente lo Real concibiéndolo como Espíritu [Naturaleza-Sujeto] no es entonces limitarse, como lo han hecho los griegos y la tradición filosófica, a la descripción fenomenológica, metafísica y ontológica del Ser dado y del Cosmos natural 'eterno', sino extender esa triple descripción a la Acción creadora que es el Hombre y a su Mundo histórico". Hegel critica la idea de Dios como sustancia inmóvil, como esencia ya realizada oponiéndole un Sujeto-Hombre creador-histórico; el hombre crea su propio mundo-humano-histórico y opuesto a la naturaleza en tanto ser libre (negatividad). [Esta centralidad del hombre es criticada por Heidegger como esencialmente metafísica: de allí su anti-humanismo].

Pero en Hegel hay una diferencia fundamental con el judeo-cristianismo: para esta tradición, el Espíritu es Dios, "un ser infinito y eterno" mientras que el hombre es Espíritu sólo por delegación. El hombre trasciende el mundo no sólo por cuanto se diferencia de él inmanentemente, digamos, sino también porque en cuanto Espíritu participa del Espíritu-Dios. Un mundo, divino, "en el que el Hombre ingresa después de la muerte para no abandonarlo; y participa también en él mientras vive": "El hombre no accede a Dios sino después de su muerte". Aquí se produce un giro y una separación, relativa,

es cierto, con el judeo-cristianismo. Hegel descubre "que el hombre no podía ser un individuo libre e histórico sino a condición de ser mortal", lo que lo lleva a "no aceptar la tradición antropológica judeo-cristiana sino en forma radicalmente laica o atea": el Espíritu es en realidad el hombre que vive en el mundo ("el Espíritu que los judeo-cristianos llamaban 'Dios' es, en realidad, la filosofía hegeliana"). Este hombre, esta negatividad dotada del "poder absoluto" del entendimiento, debe separarse de su soporte natural y no lo hace de golpe, en un instante de revelación sino mediante un trabajo, un proceso que paso a paso recorre el círculo hermenéutico del Saber.

Oponiéndose a sus antecesores, a partir de Parménides, Hegel dirá que el verdadero "milagro" es el de la separación, esta es "la potencia absoluta" de la "negatividad" expresada como discurso-pensamiento, ante todo de un yo que va desprendiéndose de lo empírico hasta el yo-trascendental cuya actividad esencial es la marcha hacia el Saber Absoluto del Espíritu: "El milagro de la existencia del discurso, del que debe rendir cuenta la filosofía, no es más que el milagro de la existencia del 'hombre' en el mundo" (ob. cit., p. 148). La negatividad que en su proceso de nihilización vuelve nada al ser se vuelve también ella nada al quedarse sin el soporte del ser, de allí que en el plano ontológico sea pura nada. La negatividad entonces como muerte: "Mas si el Hombre es acción, y si la acción es Negatividad que 'aparece' como Muerte, el Hombre, en su existencia humana o parlante es sólo muerte". *Sólo muerte* es una afirmación capital. (Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, ed. Trotta, "La idea de la muerte en la filosofía de Hegel", p. 586 y ss.).

Lo que no hicieron los filósofos anteriores "es aceptar sin retaceos el hecho de la muerte": no han "soportado" y "mantenido" la muerte, el "desgarramiento absoluto", el Amo Absoluto. "Sabio" es quien mira la muerte cara a cara: sólo así, asumiendo el desgarro y el terror ante la Muerte, el Sabio es la encarnación del Espíritu en su vinculación con la Negatividad y con la Libertad en cuanto condiciones

de la historicidad. Hegel habla de una "facultad de la muerte", de la muerte-conciente como realización suprema del ser humano. Se es humano en la medida en que se realiza la propia muerte: el hombre "es la muerte que vive una vida humana". Aceptar hasta el fondo la muerte equivale a aceptar la propia absoluta finitud. La realidad humana es esencialmente "la realidad objetiva de la muerte" (Kojève: "el Hombre no sólo es mortal, es la muerte encarnada; es su propia muerte").

La "Sabiduría" consiste en la comprensión, aceptación y realización de la propia muerte. En este punto el hombre no sólo se libera del mundo empírico sino también de Dios. De allí que Kojève pueda decir que la antropología hegeliana es una "teología cristiana laica", y que "todo lo que dice la teología cristiana es absolutamente verdadero, a condición de no ser aplicada a un Dios trascendente imaginario, sino al Hombre real que vive en el mundo". Dice que "el teólogo hace antropología sin saberlo", "habla de sí mismo cuando cree que habla de Dios". Hegel coincide con el cristianismo en que el Espíritu Absoluto es Dios, pero no coincide en cuanto no considera a Dios como un Dios trascendente sino que Dios es el hombre-en-el-mundo. Dice Hegel: "Lo divino deviene hombre", y como el hombre es finito, vale decir que muere, también Dios muere en el Hombre o con el Hombre o como Hombre. "Si la Naturaleza o 'Dios' son el Ser que es, el hombre es la Nada que suprime negando ese ser". No es casual que en *La escritura del desastre* Blanchot considere a Hegel "como el enemigo mortal del cristianismo".

Bataille, quien en una oportunidad dijo que hubiese querido ser Hegel, fue profundamente no-hegeliano a través del propio Hegel. Dice: "Pequeña recapitulación cómica. Hegel, me imagino, toca el extremo. Él es aún joven y cree volverse loco. Pienso que construyó el sistema para escapar (cada una de sus conquistas es, sin duda, la de un hombre huyendo de la amenaza). Para finalizar, Hegel llega a la satisfacción, le da la espalda al extremo. El suplicio ha muerto en

él... Viviendo, Hegel gana la salud, mata el suplicio, se mutila. [...] Antes de mutilarse sin duda tocó el extremo, conoció el suplicio: su memoria lo lleva al abismo percibido para anularlo. El sistema es la anulación". Terminado. Hegel tuvo miedo (durante dos años creyó que estaba "loco") y volvió al redil [profesor, filósofo sistemático (el Sistema como "reposo"), burgués que al final terminó "jugando a las cartas"]. Hegel descubre el rol de la muerte, el desgarramiento de la negatividad, pero termina subsumiéndola en el Sistema, lo negativo-trágico se disuelve como "momento" del Espíritu. Esta es la diferencia con Bataille: frente al Sistema (el Espíritu Absoluto que termina su recorrido como Saber Absoluto) Bataille planteará lo infinito inasimilable, la imposibilidad de una comprensión total del mundo y del hombre, a esto lo llama *heterogéneo*; frente a la muerte castrada, por ser asimilada, ubicada, situada en el Sistema del Espíritu, planteará la muerte cruda, sin escape; frente al Saber planteará el no-saber; frente al mundo cerrado del concepto planteará lo absolutamente abierto del éxtasis religioso, artístico, erótico: el sexo de Madame Edwarda encubre y muestra obscenamente la divinidad...

El método: el exceso y el desorden no dichos sino vividos, realizados plenamente, sin descanso, sin "cautela". El exceso implica, para no ser puramente empírico, la equivocidad, un algo-otro, un no-algo incognoscible que el exceso viola proyectándolo siempre más allá. En Bataille lo heterogéneo es irreductible, mientras que Hegel subsume todo en y como el movimiento del Espíritu. El Espíritu hegeliano es la conciliación y la reconciliación de los opuestos, mientras que para Bataille lo heterogéneo y el exceso son indeterminados e irreconciliables. La muerte es "mantenida"...

Bataille distingue en Hegel dos momentos: el momento trágico-finito ("loco") de la muerte aceptada e incluso querida, cuya más compleja exposición es la famosa lucha a muerte de las conciencias por el puro prestigio o la dialéctica del amo y del esclavo engarzados en una lucha a muerte constitutiva de la historicidad del hombre; y el

momento en que la muerte es aplastada, privada de su lanzamiento a lo Absoluto-heterogéneo, al ser determinada como pura instancia del Espíritu: en lugar de lo abierto a lo otro, la muerte es clausurada en el círculo de la ascesis del Espíritu (dice Kojève en referencia a Hegel: "La existencia en verdad humana es la del Sabio que se limita a comprender todo"). Bataille, en el polo opuesto, hablará del no-saber... de la imposibilidad de comprender no por decisión subjetiva sino por donación de la cosa-misma (podríamos afirmar la paradoja de que la cosa-misma se comprende-sin-comprenderse en su esencial incomprensión) (no hay diferencia que posibilite lógicamente una comprensión, un "saber" del exceso).

En lugar de llevar a la Sabiduría, la muerte lleva al vacío, a la rajadura de los cuerpos eróticos, al *detritus*, a los restos: la sangre, el semen, los excrementos, la saliva, la prostitución, la bilis, la orina, el amor-loco, las enfermedades terminales, la locura, el sacrificio... Lo que para Hegel es el final de un recorrido "liberándolo no sólo del mundo dado, sino también de lo dado eterno e infinito que sería Dios", y en este punto se queda en la placidez de sí mismo teorizado como Saber-Espíritu-Dios; para Bataille es el comienzo de un desierto de finitud y muerte, de un ir como desconocido a lo desconocido, de un vivir como desconocido locamente en lo desconocido.

Es un hecho: la muerte no se puede pensar como tal muerte porque la muerte no es algo que se pueda pensar; la extinción absoluta de esto (me refiero a lo indeterminado de lo que llamamos yo, sujeto, alma, espíritu) que somos-sin-ser, es a lo que llamamos "muerte". La muerte es impensable por inexistencia, pero a partir de esa inexistencia o finitud podemos pensar, quiero decir pensar desde y como finitud (si esto fuera infinito, no existiría pensamiento por falta de diferencia: si siempre se piensa algo que es diferente del que piensa, ¿cómo podría pensar el absoluto algo distinto al absoluto sin que el absoluto dejara de ser absoluto?).

Para la inmanencia del *esto* la trascendencia es un vacío, una nada (de sustancia, dios o ser como hipóstasis del sujeto-yo-conciencia...), pero esta nada (lo abierto infinito) (es) la posibilidad de todo lo finito posible. Lo que llamamos muerte es la nada trascendente que nulifica esta inmanencia que (somos) como vida.

Leamos las oscuras páginas de *La escritura del desastre* donde Blanchot habla de la muerte: "Morir significa: muerto, ya lo estás". No voy a intentar una interpretación, me limito a dar los nombres a los cuales recurre: a Winnicott y el niño-infans (dice: "sólo se vive y se habla matando en sí al infans", "vivimos y hablamos solamente porque la muerte ya tuvo lugar"; también recurre a Hegel, quien en su primera filosofía pensó que "sólo el hecho de enfrentarse a la muerte, no solamente de hacerle frente y de exponerse a su peligro [...] sino de entrar en su espacio, de padecerla como muerte infinita y, también, muerte a secas, 'muerte natural', podía fundar la soberanía y el dominio: el espíritu en sus prerrogativas"; Marx, Sócrates, Weil, Heidegger, Bataille, Auschwitz, el Gulag y Celan (*El meridiano*): "La poesía, señores y señoras: un habla de infinito, habla de la muerte baldía y del Solo Nada".

Pero la muerte, la cesación absoluta, en realidad el pensamiento o el querer imaginar esa cesación es nuestro imposible. Podemos pensar e incluso desear dicha cesación, pero no podemos vivirla, ni imaginarla. ¿Cómo imaginar lo que no es, lo que nunca podrá, para uno mismo, ser? Los otros verán esta carne, esta "cosa" inerte, sin vida, pudriéndose, pero no me verán a mí, sea lo que sea este mí, si es que existe o existió: el "mí" empírico murió, se apagó, digamos que dejó de ser. Los otros verán este cuerpo "mío" como ven un árbol o una piedra... aunque lo miren como si todavía adentro del cuerpo hubiera un "yo", como si ese cuerpo fuera todavía "mi" cuerpo.

Por supuesto que esto se sabe. Somos finitos, una construcción (o donación, si se prefiere) de lo infinito, del ser, del "eso" o del *hay*

indeterminado-indeterminable, incognoscible en su total magnitud. Aclaro: en el contacto con eso el eso se entrega permitiendo su relativa y falible determinación (en caso contrario no existiría nada); no pierde contacto de manera total; pierde contacto con una, digamos, forma... pero mantiene contacto con la materia, porque la materia misma es eso según su propia forma.

La negatividad hegeliana es la inestabilidad mortal absoluta, sin resquicios. Pero si la verdad es el *todo* habría que pensar que: a) no hay verdad, b) porque no hay todo-real, c) sólo un dios podría ser verdad en la medida en que fuera todo, pero en tal caso nada escaparía a la divinidad, d) lo finito de cada cosa o ser se subsumiría en la divinidad no como lo extraño sino como lo propio. El reconocer la divinidad propia del hombre y de cada cosa en su sí carece de consecuencias metafísicas, filosóficas o religiosas: todo sigue tal cual pero con otra nominación. Decir que el hombre es dios o que no es dios en última instancia es lo mismo, porque se conserva la nominación "hombre". No se trata de un más allá o de Otro (Espíritu o Dios) que daría sentido al mundo y al hombre poniéndose como fundamento.

Lo trascendental no da sentido sino que sostiene como absoluta pasividad lo dado o "lanza" el dado, el propio *hay* como mundo-hombre. Pero lo trascendental no es otra cosa sosteniente o sostenedora; no es algo diferente sino la propia posibilidad de la diferencia, no es tampoco un *noúmeno* o un Dios: lo trascendental no es. "No es" quiere decir que se debe retirar toda palabra, todo concepto, dejando sólo lo posible de la posibilidad imposible. Digamos que es-sin-ser o más-allá-del-ser "aquello que no es esto" como dijo Plotino en su quinta Enéada (aunque decir "aquello" sea ya un exceso del lenguaje).

Heidegger recuerda un viejísimo dicho alemán según el cual "desde que nace el hombre está maduro para la muerte". Un dicho extraño: "maduro" debe entenderse como que ya todo pasó; el recién nacido y el viejo que llega a los cien años son lo mismo, ya han re-

corrido y vivido todo; el bebé y el viejo agonizando son, en cuanto a la muerte, iguales. Lo cual significa que no hay eso que llamamos vida, ni siquiera algo que dure como un parpadeo. En realidad pasamos de una muerte a otra muerte, y el instante del pasar es lo que llamamos "vida"; y el instante es inexistente, una fulguración del no. El que nace no puede desprenderse de su primera inmensa muerte, (es) la misma en otra forma. La gran tristeza del hombre es no poder conocer la muerte, la ternura y la belleza indescriptible de la muerte, esa fugitiva...

Blanchot afirma que para Werther "el amor pasión sólo es un rodeo para morir"; tal vez la frase pueda interpretarse diciendo que en el extremo límite de la pasión amorosa los seres humanos van más allá de lo que se llama vivir y de lo que se llama morir, es como si se disolvieran y fueran lo más parecido posible como desencadenado deseo al no-ser. Werther, en el fondo, va más allá de Carlota y fascinado por la nada se entrega a su deseo de muerte.

También recuerda a Fichte, para quien "la muerte es justamente el momento en que la vida alcanza su apogeo", y a Novalis, quien afirmó que "el verdadero acto filosófico es la muerte de sí mismo, el morir de sí, uno como morir".

Existen dos muertes temporales: el infinito pasado y el infinito futuro; y varias muertes salteadas: la del sueño profundo (no perturbado por ensueños) y la de los éxtasis (ya sean "religiosos", eróticos o producidos por sustancias). La muerte del "yo" puede producirse por muerte corporal o por fruición... A la muerte en un sentido filosófico vulgar es a la que me refiero cuando hablo de su inexistencia, de la belleza inalcanzable de su inexistencia...

Práctica de la alegría frente a la muerte es el título de un pequeño libro de Bataille. No es un libro extraño o esotérico: tal vez sea el

punto culminante de su pensamiento y es de una claridad extrema. La risa es un *clic* en el "Saber", en el *lógos*, en dios, en los fundamentos onto-teo-lógicos, de pronto ese caer en el sinsentido, en el total absurdo, produce risa, una risa que brota de lo imposible. En el último extremo del absurdo, en el absurdo vuelto infinita intensidad, surge la risa, no como una respuesta sino como la forma inevitable del absurdo. Una risa-loca, sin razón, sin determinaciones. Lo contrario de la risa placentera, irónica, obscena y banal del burgués.

Bataille se remite a la "alegría intensa" experimentada por la santa Ángela de Foligno frente a la muerte. Ángela, como santa Teresa lo dijo maravillosamente, "moría porque no moría". Un deseo hiperbólico de muerte que lleva a la muerte. Ángela dice que "ve la nada" y abandona todo ("el cuerpo está dormido, la lengua cortada"), sólo hay un "bien" en tinieblas que la lleva al abandono del mundo y de las palabras; "mi esperanza –dice– ya no reposa en ellos". Ha visto lo que no se puede ver por inexistencia y ha penetrado en la demencia del éxtasis. ¿La risa de Bataille habrá sido su más profunda locura?

Había X y ya no hay X, esta desaparición absoluta se confunde con la nada y arrastra no sólo el futuro sino incluso el pasado, el pasado como único resto imaginario de X: la nada no puede tener pasado ni futuro, no puede tener ser ni tiempo. El pasado inmenso e inmemorial se reduce a unas pocas palabras, a esporádicos gestos e imágenes, rasguños, ecos, lo demás está vacío. El tiempo es un relato de nada.

Saberse y sentirse ya muerto es una paradoja. La paradoja unifica dos afirmaciones contradictorias: no estamos muertos porque hablamos, escribimos, vivimos; y estamos muertos porque si no estuviésemos muertos, no podríamos morir. El sentido común dice: "es evidente que estamos vivos". ¿Quién dice "es evidente que estamos vivos"? No existe nadie que lo diga; y si no hay nadie que lo diga

recaemos en la muerte, en la nada. Tres palabras sin contenido por imposibilidad de determinación de la muerte, de la nada y de dios.

Si según Bataille "la existencia del mundo no puede de ninguna manera dejar de ser *ininteligible*" (yo subrayo), entonces "la existencia del mundo", que se puede llamar "yo", no puede dejar de reír: es el mundo que ríe. Lo (o él) no-nada de manera abrupta cae en la cuenta, *clic*, de su inexistencia como mundo-yo-dios o como cosa-ente y se abisma en lo ininteligible: la risa es ese abismo. Bataille dice que Hegel "en un sentido profundo se vio transformarse en muerto". Para eso, digo, es dado llegar al "punto ciego" que es lo trascendental y sin vida-muerte ser la pura posibilidad-imposible de ser y de no-ser...

Llamamos muerte a la nada, y de esta afirmación hay que sacar las consecuencias. "Nada" significa la sustracción absoluta de todo. No es algo que nos espera, algo en lo que podemos caer, algo que podemos poseer o que nos posee. Si hablamos, caemos en una trampa, pero al mismo tiempo la nada se retira y nos arrastra tras de sí, quiero decir de su absoluta ausencia-de-sí. Los sofistas fueron maestros en estas cuestiones. Entre otras cosas, lo des-construyeron a Parménides. Repitamos su diálogo: Parménides: el Ser es, el no Ser no es. El Sofista: el Ser no es (¡cómo podría ser el Ser-Absoluto!), el no Ser es (si digo que el no-ser no es, estoy diciendo que "el no ser" no es, luego estoy diciendo que efectivamente es). Se trata de la ubicación y el juego de las mayúsculas y, claro, del *clic* mental. En el comienzo de este párrafo hay que advertir el "llamamos", quiero decir el Nombre; por ejemplo "muerte" o "nada" o "dios", ¡nombres! ¡sólo nombres!...

Si la alegría frente a la muerte es "excepcional", debemos tener en cuenta que esa excepción, tal vez ese único instante en toda una vida, nos advierte la posibilidad de una liberación absoluta del dolor constitutivo del mundo. La posibilidad de un afuera de la muerte-vida, de un afuera que no es más allá ni otro mundo, sino un no se sabe qué (¿"Aquello..."?) que de pronto se dio y abarcó todo y transformó

todo, no importa si le ocurrió a un niño, a un joven o a un viejo, precisamente porque (es) afuera tanto del ser como del tiempo. Un impensable e inimaginable estado de ausencia.

Además una gran parte de la vida es también una gran parte de muerte empírica: las horas de sueños suman meses y años de cualquier vida, y el sueño es una muerte diferida. Las anestesias, los desmayos, los estados de "coma", también son estados de muerte diferida. Lo mismo que los miles de millones de años en que esto (que soy, ¿soy?) no existió y que constituyen la primera gran muerte, si entendemos por muerte un estado de no-conciencia. Por supuesto que este razonamiento es equívoco ya que no hay un alguien que sea el soporte de eso que llamo muerte. No existen millones de años para atrás ni para adelante de eso que precisamente no-es. Si no-es no hay tiempo, luego no puede vivir ni morir o debemos determinar lo que llamamos vivir y morir: la conciencia es el perno donde se articula lo que llamamos vivir y lo que llamamos morir.

Desde este punto de vista, un cuerpo que está vivo sin conciencia, en realidad está muerto (en cuanto "humano"). Tener vida humana significa tener conciencia, es decir memoria, imaginación, pensamientos, pasiones... Todo nuestro inmenso olvido (social e individual), nuestro no pensar, ni imaginar, ni gozar... es muerte. Nuestros éxtasis, nuestras distracciones, nuestros entusiasmos, nuestra cotidianeidad, todos los estados sin conciencia, (son) muerte.

"Yo mismo me convierto en esa oscuridad desconocida". Si me convierto en esa oscuridad de tinieblas es porque ya soy esa oscuridad, lo sepa o no lo sepa. No hay "frente" a la muerte; la experiencia es la de la muerte en y como vida. En Bataille se produce algo así como una oscilación. Una oscilación que el suicida no experimenta porque está entregado a esa muerte que ya es. En realidad, la experimentación batailleana es frente a la extinción de la vida y no frente al hecho de que la vida es ya la muerte. Es obvio que esta es una

contradicción y sólo se sale de ella sosteniéndola hasta el fin: la risa es un fruto del estar vivo-muerto... ¿Cómo no reír ante semejante descalabro de una razón que se considera "omnipotente"?

Cada muerte, quiero decir cada vida-muerte, es la primera y la única vida-muerte en el infinito universo, nada ni nadie puede despojarla de su (ser) único. De igual modo cada partícula y cada sol es único e infinito precisamente en su ser-no-ser. Nada es homogéneo o lineal: cada infinito tiene sus infinitas infinitudes; cada línea recorre el infinito de infinitas líneas. Podríamos decir, desprendiéndonos del tiempo, que todo (es) ese esplendor instantáneo.

Dentro de millones de años ¿para quién habremos existido? Y al no haber *quién* se impone preguntar: ¿habremos existido? Si no hay nadie, ¿cómo existir? "Millones" de años en realidad es ahora, este instante. Lo que cae es nuestra existencia como tal: cae la nada. Pero ¿cómo puede caer la nada sin producir risa (*clic*)? El no-nada ¿puede existir? Y si existe, ¿para quién existe? No para un dios, porque en tal caso, ¿para quién existiría ese dios? Retroceso *ad infinitum*: ¿este retroceso es todo? Sin embargo todas las ontologías, incluida la heideggeriana, niegan el nominalismo y buscan en el ser o en las entrañas desconstruidas del ser un ser-más-que-ser pero ser al fin que asuma la referencialidad: esto lo excluye lo trascendental rehuyendo toda determinabilidad, al no avanzar a lo trascendente y retroceder a su propia nulificación.

Si uno no fuera otro, ¿cómo podría ser ese otro que no es? Dicho de una manera diferente: si no uno estuviese ya muerto, ¿cómo podría morir?

Estamos muertos, es esencial comprender que estamos muertos. A pesar de o porque estoy escribiendo o (se) está escribiendo o *hay* escribiendo. Todo es muerte, ¿o vamos a pensar que al escribir, imaginar, amar, nos salimos de la muerte? No-muerte es el infinito

instante en que en eso no-nada surge como una chispa instantánea la autoconciencia. Pero surge desapareciendo-extinguiéndose en su propio surgimiento: es como si la muerte en un instante absoluto y extremo de su propia gloria o divinidad dijese *soy*, ella misma culminando en su aparición, en su autoconciencia mortal.

Evidencia de estar vivo y evidencia de estar muerto. Ambas evidencias nos llevan al absurdo.

En este absurdo hay que hurgar en busca de cualquier comunidad: inconfesable, neutra, política, de los amantes, de los amigos, de los filósofos... Sin muerte no existe comunidad, mejor dicho, no puede haber comunidad. Sólo su inmenso vacío disuelve la dureza pétrea del "ser" y vuelve posible el deslizamiento libre de las palabras a impulsos de nada. La muerte como lo abierto infinito del desgarramiento de los fundamentos posibilita toda posibilidad, hasta la posibilidad de la imposible comunidad. Posibilidad de la comunidad-de-muertos en la muerte: "Y, lo que es más difícil de decir, los muertos viven" (Cicerón) o, tal vez mejor dicho, los vivos (están) ya muertos.

Una comunidad, la de la muerte, por sobre o bajo toda comunidad empírica. Esto no tendría que interpretarse como una negación de la comunidad pues la comunidad de muertos (es) la posibilidad de toda comunidad. La muerte sostiene o subsume en sí su comunidad, y la comunidad, si hay comunidad, es manifestación y forma-de-muerte. La política está atada a la muerte (miren si no *Kolimá*, diría Shalámov). La comunidad bascula en la muerte, por eso es comunidad-de-muerte. Sólo en ese último extremo es posible articular con sentido la palabra comunidad, lo demás son estrategias más o menos retóricas o banales de sobrevivencia. Por cierto que entre el sentido común y las afirmaciones extremas existe un abismo infranqueable que fue expresado por Nietzsche en el "ya no hombre" como antesala de su ingreso a la demencia en cuanto posibilidad de un habla-muerta, de un pensar-muerto.

Alguien, un judío-dios-alguien, señaló los sepulcros blanqueados y develó la muerte, tanto la muerte por déficit como la muerte por exceso, la del viviente atrapado, usurpado, muerto por su materia seca, y la del ya inexistente, libre de sí y del ser, de dios y de la razón, de la clausura metafísica, el ya-no de todos los encierros ideológicos: religiosos, filosóficos, estéticos y políticos... el muerto a *eso* (¿muerto a la "Idea" y a las derivas de sus clausuras?, ¿en el ascenso a un "reino"?)...

¿Cómo decirlo? ¿Por qué no somos fieles a la paradoja y por qué tratamos de volver comprensible lo incomprensible?

Vivimos material-empíricamente, por supuesto, pero completamente ocupados por la muerte. Lo que podemos llamar alma, espíritu, conciencia o "yo", no existen como tales y, en este sentido, están "muertos": no hay yo-alma-sujeto, así como no hay Dios, ni Espíritu, ni Sustancia (de-todo-eso-somos-la-muerte)... Liberarse de la metafísica, de la onto-teo-logía (que es la muerte del ser, de dios y de la Razón) mediante la destrucción de sus categorías maestras o, dicho de otra manera, de los fundamentos, es lo que podríamos llamar una resurrección (resurrección de nada y de nadie) o estado de absoluta expectativa... de nada.

Daniel Dobbels, refiriéndose a Blanchot, habla de la *gracia* como el "lugar milagrosamente más neutro", de "un lugar que excede o precede todo juicio". Yo diría que a ese lugar-sin-lugar o lugar-ausente-invisible es a lo que llamo muerte, la muerte del (absurdo) estamos muertos. ¿Muertos? Pero respiramos, comemos, hablamos... Por supuesto que vivimos (en un vivir sin quién viva) con el don de la muerte (la muerte dada). Tratemos de ser más claros o al menos de intentar ser más claros.

Muertos a todo fundamento, a todo Dios o sustancia, a toda religión, a todo sujeto o yo, a toda ideología, a todo "partido político"

en cuanto forma del encierro de un sentido, a toda Política, a todo Arte, a toda Familia y a toda Patria. Hemos dejado de ser los títeres de cualquier ser Trascendente (tenga el nombre que tenga). Nadie es dueño de la Verdad, primero porque no hay nadie (hombre, *ego*, alma...), y segundo porque no hay Verdad (Dios, Sustancia, Ser, Voluntad...). Esta catástrofe ideal-real tiene consecuencias éticas, filosóficas y políticas. Ya nadie es el propietario-representante de una finalidad cualquiera o de la resistencia múltiple y polimorfa de cualquier ser humano contra la opresión y enajenación social-estructural (incluso la estructura del lenguaje).

Muerto (es) la asunción de lo no-nada y no-Ser, ese equilibrio del hay inestable, falible, equívoco, pura expectativa, nunca cumplida y siempre renovándose. No hay algo que pueda satisfacer la expectativa: si encontráramos "algo", seríamos inevitablemente criaturas de sus trascendencias. Ser sin Ser, amor sin Amor, arte sin Arte, política sin Política, bondad sin Bondad, compasión sin Compasión, débiles sin Debilidad, muertos sin Muerte, libres de todo Saber, de toda Omnipotencia. Un lugar (sin "lugar") de pura manifestación, de pura donación, sin nadie que se manifieste a alguien, sin nadie que done algo a alguien. Muertos al "mundo" como totalidad clausurada, al Hombre como entidad clausurada y a Dios como "ser", potencia o Ley. Muertos al monopolio de las ideas, de las acciones, a las órdenes y ordenaciones despóticas de la sociedad: de la familia, de los cuarteles, de las iglesias, de las escuelas, de las universidades, de las lógicas, de las estéticas. Muertos al individualismo y al comunismo obligatorios, a la felicidad-obligatoria, a los dirigentes carismáticos, al verticalismo y al populismo, al anarquismo y al comunismo de las "bellas almas". Muertos que reivindican lo abierto infinito de la creación de la vida. Muertos por resistentes, por locos, por poetas, por místicos, por heridos, perseguidos, muertos. Muertos en amor, en compasión, en mansedumbre. Muertos a toda presencia sustancial. Muertos en lo abierto del hay como lo infinito abierto, en el goce amoroso de la expectativa. En la absoluta libertad de la creación, del

no-saber que "florece porque florece" (en el don del no-saber), como puro-amor, como puro-acto sin nadie que desde fuera del amor y del acto se alce sobre el prójimo como un Absoluto y lo someta, lo lacere, lo "mate". Muertos a la retórica, a lo impostado, a los dioses de la carnicería humana, a los políticos de la carnicería humana, a la filosofía de la carnicería humana, a los bufones de la carnicería humana, a las fiestas de la carnicería humana. Muertos a la explotación capitalista. Muertos a los campos de concentración y de exterminio, al "pensamiento único", al fascismo cuya potencia nos arrastra desde los "orígenes", ya sea como diferencia, como negatividad, como ser o como dios.

En la vida de los hombres se encarnizan dos muertes: la muerte oprobiosa de la enajenación, de la "vanidad de vanidades", y la muerte liberadora del no-hombre, del no-yo. No dejarse robar esta muerte, la de la rebelión, por la muerte de los sacerdotes, de la ciencia, de los "políticos", de todos los que se asumen e imponen como re-presentantes ya sea trascendentes o inmanentes de lo humano. Todo lo que nos aparta de lo abierto (de ese pensamiento, de esa conciencia, de esa posibilidad) es muerte por despojo. Todo lo que nos impone la egolatría, la idolatría, el poder, es muerte por tragedia. Lo abierto-luminoso también es muerte, pero es muerte sagrada. Lo que nombra lo sagrado no es decible, la palabra vuelve sobre sí en infinita tautología: soy-soy, hay-hay, luz-luz, sagrado-sagrado...

No es fácil. ¿Será posible? ¿Quién –si no hay quién– dirá estas cosas sin sentido, este balbuceo que se contradice a sí mismo porque balbucea? Dentro de mil millones de años estallará el sol... Mil millones: ¡un instante! "¡Viva la muerte!" gritaban los anarquistas catalanes. ¡Viva esta muerte imposible y posible! Esta, la muerte que somos...

"Morir es cosa fácil", dice el poema de Maiakovski. Es cierto. Pero morir esta muerte es difícil. Difícil porque va contra la estructura

económica, ideológica, política, religiosa, filosófica y artística de nuestra sociedad. No se trata ni del César ni de Dios. La "maravilla de las maravillas" es esta abertura que no tiene nombre, que no puede tener nombre.

Tal estado es previo a la vida-muerte. Por eso el personaje de Poe (Valdemar) gritaba que estaba "muerto" y nadie le creía: ¿cómo va uno a creerle a alguien que dice que está muerto si el hecho de decirlo niega que esté muerto? Salvo que esté diciendo algo evidente... que el cuerpo es un "sepulcro" y el *yo* una ficción. ¿Qué queda? ¿Queda el *hay* o "lo" no-nada? ¿Qué significa "queda"? Estamos lejos tanto de la vida-empírica como de la muerte-empírica, en lo previo a lo decible de lo decible, en la pura posibilidad del decir imposible...

actualidad de la religión (encuentro con estudiantes)

Cuatro citas. La primera pertenece a un trabajo de J.-L. Nancy sobre los lugares divinos: "Hay que decir cosas simples: la experiencia religiosa está agotada. Es un inmenso agotamiento [...] No hay retorno de lo religioso: hay contorsiones y redundancias de su agotamiento. Que este agotamiento dé lugar a otra inquietud por los dioses, por su errancia o desaparición infinita, e incluso por la nada de dios, es otro asunto: es una cuestión que no puede compararse con las tenazas de lo religioso, ni por lo demás con las del ateísmo". Todo esto leído sobre el telón de fondo de la llamada muerte de dios (pero si dios existió: ¿cómo pudo morir?). Y si no existió ni existe: ¿cómo puede morir?... Respecto al texto de Nancy habría que ver qué se entiende por "religión" para luego saber si realmente está "agotada"...

La segunda cita está tomada del libro *Glas*, de Jacques Derrida (II, p. 296). Se trata de la diferencia entre Kant y Hegel (de la crítica de éste a Kant). Dice Hegel que "pretender pensar la religión absoluta, verdadera y revelada, manteniendo –como hace Kant– los límites de una subjetividad finita [la del hombre] es *prohibirse* pensar aquello que se dice pensar, es no pensar lo que ya uno piensa, es charlatanear –en la infidelidad, la idolatría, la abstracción *formalista del entendimiento*–"; agrega que "el concepto de religión verdadera, vale decir de la que tiene por contenido el espíritu absoluto, implica esencialmente que ella sea revelada y revelada por Dios"; y concluye: "La historia de las religiones coincide con la historia del mundo" o, en otras palabras, "el ser de dios es absolutamente presente, manifiesto, *allí*" (ob. cit., p. 296-297). Digamos que dios no necesita demostración porque es manifiesto, es lo que se revela más allá o fuera de todo concepto,

es lo *abierto* y *dado* como tal. (Tal vez Kant diga algo parecido: no dice que dios no *necesita* demostración sino que no *puede* demostrarse porque toda "demostración" es hecha por el hombre y a partir de *sus* categorías).

La tercera cita es de Lacan. En su conferencia de prensa en Roma (año 1974) dice que "la religión es inquebrantable", que uno "no se puede imaginar la potencia de la religión", que la "verdadera" (dice la cristiana) "tiene recursos inimaginables" para absorber los descubrimientos formidables de la ciencia, puede darles un "sentido", "es capaz de dar un *sentido* a cualquier cosa"; "desde el comienzo la religión consiste en darle un *sentido* a las cosas que antes eran cosas naturales" (yo subrayo). Es raro, ¿comienzo?, ¿naturales?: en el comienzo la religión da "sentido" a las cosas "naturales"...

La última cita es de Heidegger; pertenece a la entrevista concedida a la revista *Der Spiegel* y publicada después de su muerte. Dice: "Si puedo permitirme una respuesta breve pero que es el fruto de una *larga meditación*, debo decir que la filosofía no podrá producir un cambio inmediato en el estado presente del mundo [...] *Sólo un Dios puede aún salvarnos.* La única posibilidad que nos queda [...] es la disponibilidad para la manifestación de ese Dios o para su ausencia en la catástrofe".

Dejaré en suspenso, por ahora, el significado de la palabra "religión" para, mediante algunos rodeos, tratar de ir aproximándome a ese *espacio*-religioso previo y problemático que vulgarmente llamamos "religión". Queda así en suspenso una definición de lo religioso, porque dada su complejidad horizontal (si consideramos lo religioso en la diversidad de sus formas y en la historia de estas formas) y vertical, en cuanto a su significación filosófica u onto-teológica, resulta muy complicado "definir" lo religioso. Prefiero comenzar dando rodeos y tal vez concluir también dando rodeos...

En *Fe y saber*, Derrida analiza el problema de lo religioso y se pregunta si es posible "pensar la religión" sin romper con la tradición filosófica, pues la filosofía es el intento por someter todo a la *razón*, al principio de razón suficiente: todo lo que existe tiene una razón, una causa, por la cual existe, mientras que lo propio de la religión es la *fe*, la creencia; y entonces una cosa o la otra, o tenemos fe sin razón (quiero decir sin poder fundar la fe en la razón) o tenemos razón sin fe. Una tercera posibilidad es, como desarrolló Schelling en su última época, una suerte de oxímoron: una fe racional.

Derrida centra su análisis en Heidegger: éste desde un principio declaró que la filosofía era "atea" [dejo de lado aquí porque Derrida no lo menciona a pesar de que es importante, el hecho de que posteriormente Heidegger sostuvo que los verdaderos creyentes eran los ateos, por cuanto estaban abiertos a la manifestación del "último dios", de ese dios que es "último" *porque no se conoce* o, más aun, *porque no se puede* "*conocer*"].

En 1953, en su trabajo sobre Anaximandro, Heidegger afirmó que "la creencia [la fe] no tiene ningún lugar en el pensamiento". Hay algo evidente en esta afirmación: si alguien cree que un ser personal todopoderoso creó el mundo, por supuesto que esta creencia o fe no se relaciona con la filosofía. (Sin embargo, una gran parte de los filósofos, desde los griegos hasta los idealistas alemanes, comenzó a partir de la *fe* a recorrer los caminos de eso tan raro que es la filosofía). No obstante, en el solo acto de pensar hay un *presupuesto* –dice Derrida– que Heidegger nombra aquiescencia, acuerdo, confianza "previa" a todo saber, a toda filosofía, y esto es "lo más originario de toda filosofía"; incluso, señala Derrida (ob. cit., p. 93 de la edición francesa), es el "punto de partida de *Ser y Tiempo*": se trata de un *hecho*, de un *factum*, de esta "pre-comprensión vaga y ordinaria del hecho del ser, y ante todo de la palabra 'es' o 'ser' en el lenguaje o en una lengua". Este hecho no es fruto de un razonamiento, es una aceptación, una donación, algo *dado* "antes de toda filosofía, de toda

teología, de toda ciencia, de toda crítica, de toda razón"; esta "zona", concluye Derrida, implica una *fe*. Derrida quiere desconstruir –digamos– la idea de "fe" o de volver al menos cuestionable la *negación* de *toda* fe en general... (Por lo común nadie se problematiza respecto a la existencia o no del mundo: el mundo existe, hay mundo, y esta sería una suerte de *fe* o de aquiescencia pre-dada inquebrantable).

Para Kant existirían dos tipos de religión: el primero es la religión "del simple culto", que busca los favores de Dios, que le pide cosas a Dios, que ruega, implora, promete, trata de hacer intercambios con Dios en lo que podríamos llamar una crematística de la religión: una suerte de negocio; el segundo tipo es el reflexivo, la "fe reflexionante", que no depende de ninguna revelación y que es ubicada en la razón-pura-práctica más allá del "saber", y que por eso se opone a la fe dogmática que "pretende saber" acerca de Dios. Para Kant, este segundo tipo es el cristiano, la fuerza del cristianismo (Heidegger lo atribuye al "primer cristianismo").

Pero como no se puede *demostrar* la existencia de dios hay que hacer, según dice Kant, *como si dios existiera*... (un "como si" fuerte, no como una astucia sino *como* una forma de fundamento existencial). El intríngulis kantiano es que una moral pura no puede someter a dios, ya sea con el ruego o con la esperanza de un premio, porque entonces deja de ser pura y se actúa por interés, vale decir *no* moralmente: es por eso que necesita desprenderse de dios (en vista de esto, Derrida dirá que el cristianismo es la única religión de "la muerte de dios": hay que actuar *como si dios no existiera.* Se debe actuar por la fuerza absoluta de la ley-moral que somos y no por futuros premios o castigos).

Lo religioso se ha vinculado, de manera reductiva, a *una idea* de "dios"; y por eso es necesario tratar de ponernos de acuerdo en qué queremos decir al decir dios, qué entendemos o qué intencionamos con la palabra "dios". El problema consiste, en última instancia, en

reconocer que se trata de un auténtico problema y no de algo que va de suyo, de algo ya naturalmente sabido. Si yo, por ejemplo, digo "fuego", cualquier persona que hable castellano entiende lo que quiero decir (encender el fuego, prender el fuego, etcétera, son frases comunes e inteligibles, como si digo caballo o cielo), pero si digo "dios" el asunto se complica: hay comunidades que entienden por dios un *ser creador* único y todopoderoso (religiones llamadas monoteístas: entre otras el judaísmo, el cristianismo, el islamismo); sin embargo, otras comunidades afirman la existencia de varios o múltiples dioses (religiones llamadas politeístas o paganas: griegos, romanos, etcétera) o de fuerzas o de potencias que sostienen orientan o dan *sentido* al *todo* de la "naturaleza", incluido el "hombre". Cada religión tiene su propia *idea* de dios, aunque la influencia y la apropiación de unas sobre otras conformen en realidad una maraña de sincretismos: entre judaísmo, cristianismo e islamismo hay una unidad abstracta de base y luego diferencias concretas; además de la gran irrupción del pensamiento filosófico griego con sus respectivas teologías. Para el judaísmo, *Dios* (y ya decir "dios" introduce un problema pues dios es el Zeus griego, derivado del indoeuropeo *zas*, que significa fuego o luz) es algo innombrable (no obstante en la *Biblia* se habla de Elohim, de Adonai, de Él, del *que*, del "celoso", el "poderoso", el "altísimo"). Este dios "innombrable", frente a la interpelación de Moisés respecto a su nombre, dice: "soy el que soy" o "seré el que seré", empleando nada más y nada menos que la palabra *ser*; y posteriormente se afirma como un dios que ordena lo que se debe hacer, que dicta a Moisés la Ley-mosaica, que produce un genocidio (el diluvio), que ordena matar, ocupar las tierras de pueblos extraños, que designa a un pueblo como pueblo elegido, pueblo al que castiga y premia según su conducta, que se considera el único y verdadero Dios, etcétera. El cristianismo, por su parte, también reconoce un único Dios... pero lo divide en tres: el dios-padre, el dios-hijo y el dios-espíritu. Alá, por su parte, es un dios guerrero, imperioso. No sólo el dios judío es terrible y protector, también lo es el dios cristiano, que por una parte dice "amaos" y por la otra es impuesto a sangre y fuego, lo mismo

que el Alá islámico. De allí la "violencia", la vinculación que señala Derrida entre los monoteísmos y el "mal radical" kantiano [pero no sólo fueron y son violentos los dioses monoteístas, también los dioses del paganismo fueron sangrientos, pensemos en la ferocidad del panteón azteca o del griego o de las tribus antropófagas de la Amazonia... Digamos que tales dioses, en cuanto son construcciones humanas, no pueden dejar de lado el ser carnicero que es el hombre; si dios es una hipóstasis humana, necesariamente tiene que cargar con la forma de ser del ser humano. El hiperbólico "ama a tus enemigos" de Jesús fue rápidamente dejado de lado por el imperio católico y por las múltiples iglesias y sectas que se desgajaron del tronco original y se impusieron por medio de una extrema violencia, masacres, torturas, hogueras, etcétera].

En realidad, este dios monoteísta o presuntamente monoteísta es un dios-humano, imaginado o construido por el hombre, con todos los atributos o cualidades del hombre: es un Dios idolátrico, un Ídolo al cual sacrificarle y rendirle culto. Es un dios-creador del cielo, de la tierra y del hombre; un dios que juzga, que premia y castiga, que establece la *Ley*, que tiene un infierno, un purgatorio, un paraíso, un limbo. Dios, en este caso, es un hombre hiperbólico, como señaló Feuerbach.

Las tres grandes religiones monoteístas se fusionaron con la *filosofía* griega que había surgido a partir de la religión griega. Las religiones monoteístas recibieron el impacto poderoso de la filosofía griega, ante todo de Platón y del neo-platonismo, y luego de Aristóteles, dando lugar a múltiples y complejas teologías dentro del cristianismo, del judaísmo (pienso en la Cábala) y del islamismo (pienso en Ibn Arabí, el gran místico sufí llamado "el platónico").

Platón ya había enunciado un "más allá del Ser o de Dios" (del Bien). Este enunciado platónico repercute hasta el día de hoy en teólogos como Jean-Luc Marion, quien escribió un libro titulado *Dios*

sin el ser; sin olvidar a Dionisio Areopagita y a tantos otros, como el maestro Eckhart y sus célebres *Sermones* donde dios es des-construido hasta concluir en la nada de Dios, a lo que llamó *divinidad*, un presupuesto incluso de dios. En resumen: ¿de qué "Dios" hablamos cuando hablamos de "Dios"?

A lo que se enfrentan hoy las religiones es a la crítica filosófica de las *idolatrías*; es decir a la o a las críticas a las concepciones que hacen de dios una criatura a imagen y semejanza del hombre [en lugar de un dios que hace al hombre a su imagen y semejanza, las idolatrías, desde las más rústicas hasta las más abstractas, construyen inevitablemente (ya que el hombre está constreñido a pensar siempre a partir de sí, es decir como hombre, ya sea el hombre del paleolítico o el del siglo XXI) a dios a imagen y semejanza del hombre]. Pero si dios no tiene nada de semejanza con el hombre o es *absolutamente otro* en relación con el hombre (Levinas), entonces ¿cómo hablar de dios? o ¿se puede hablar de dios, se puede nombrar a dios si con el sólo acto de nombrarlo lo estamos humanizando, haciendo de "Dios" un súper-hombre, es decir sometiéndolo al concepto, a la palabra? San Buenaventura dijo "todo lo que digas de Dios es falso". Leibniz por su parte afirmó que dios es *el hecho de que no existe la nada*... Insisto: ¿de qué hablamos cuando hablamos de "Dios"?

Si, como dice Heidegger, los ateos están más cerca del verdadero dios que los creyentes, habría que decir que *todos* los seres humanos "creen" en dios (la palabra "creer" es ya problemática: si uno dice "creo" en la existencia de dios en realidad está abriendo la posibilidad de que no exista; el decir "creo" implica la posibilidad de su inexistencia...) porque los ateos que no creen en dios en realidad no creen en el dios idolátrico y así abren la posibilidad de un *más que dios o de otro-que-dios*.

Entro en una iglesia, en una mezquita, en una sinagoga o en cualquier templo, y le pregunto a alguien si cree en dios, el inquirido

me responde obviamente que sí. No le pregunto qué entiende por dios pues ya sé lo que me va a contestar. Le pregunto más bien ¿por qué cree en dios? y él me responde: porque alguien tiene que haber hecho esto, es decir el mundo, porque esto tiene que tener una *causa* o, dicho con otras palabras, un *sentido*. Lo que me interesa señalar, más allá de la respuesta sobre qué es dios (respuesta imposible por otra parte), es la motivación, aquello o eso *que* suscita la pregunta y la respuesta: lo previo a toda pregunta y a toda respuesta. Y creo que esto es importante pues nos sitúa fuera de cualquier idolatría, es algo previo a la idolatría. El hombre, de alguna manera (comúnmente de una manera en la que no piensa o que sólo piensa cuando es interrogado) está sorprendido o admirado frente a *esto*, el ser o la compleja maravilla de la existencia indiscutible del mundo, frente a la "perfección" del mundo. El hombre común cree en dios "porque algo debe haber"... digamos *algo* que le dé un *sentido*. Este problema, el problema del *sentido*, que a mi juicio está implícito en la respuesta del hombre común, es un problema esencial de la filosofía, vale decir que el llamado hombre común es potencialmente un filósofo. Y si fuera cierto que la filosofía comenzó con la admiración, pero con una admiración poderosa, desgarradora, entonces el hombre común está en el inicio de la filosofía... Y de la religión. En la base de ambas está la inquietud, la sorpresa, la angustia, la *pregunta*: ¿por qué hay algo, mundo, animales, hombres... y no nada? (Leibniz). Incluso Schelling, uno de los más grandes filósofos, dio una respuesta semejante a la del hombre común: hay todo esto, es decir la "creación", porque "dios lo creó" (dejo de lado que uno podría preguntarle a Schelling quién creó a Dios...).

En la cueva de Chou-Kou-Tien se encontraron los huesos del llamado sinántropo, uno de los hombres primigenios que, por su posición y por los restos orgánicos de comida y de fuego que lo rodeaban, muestra que en su mundo ya había una creencia "religiosa". Lo mismo puede comprobarse en los famosos dibujos y pinturas de Lascaux, de Trois Frères, de Altamira, etcétera. En todos ellos se

manifiesta una concepción mágica del mundo. Y la magia, como el animismo del mal llamado mundo "primitivo", son concepciones de orden religioso. Nadie sostiene que el catolicismo o el judaísmo sean religiones mágicas, pero están impregnadas de elementos mágicos: mágico es creer en un dios que *habla* desde una zarza, que dice que "es", que es comido y bebido, que realiza "milagros", que transforma una cosa en otra, que resucita a los muertos, que camina sobre el agua, etcétera. La creencia "primitiva" en un espíritu que existe y actúa constantemente y que da razón de todo, es una creencia religiosa; la creencia panteísta de que todo es dios, es una creencia religiosa; la creencia de que todo está "animado" por espíritus, es religiosa. Y en la base de todas estas creencias está latente la pregunta por lo que llamo el *sentido*-del-ser (aunque en la mayoría de los casos la pregunta esté sólo implícita, esto no le quita potencia sino que, por el contrario, la muestra como un puente con las grandes religiones ecuménicas).

Dicha pregunta por el ser, por otra parte y esto es esencial, no es una pregunta estricta y puramente filosófica, es una pregunta existencial-pática-espiritual donde se mezclan esperanzas, temores, deseos, angustias de vida y de muerte. Digo "existencial" para remarcar que no se trata de un problema teórico, aunque a partir de este conglomerado afectivo básico se van a constituir por una parte las filosofías y por la otra las teologías. Hay la religión del común (con todas las motivaciones positivas y negativas que se pueden señalar), pero a partir de ella la religión va como decantándose, purificándose o siendo conceptualizada, hasta llegar al mundo también inmenso de la teología, cuyo objetivo es explicar racionalmente, recurriendo tanto a la razón como a la intuición, lo que el común practica sin crearse problemas: lo que llamo el hombre común cree porque cree, porque le enseñaron el catecismo desde niño, porque sus padres y en general todo el mundo cree, porque "debe haber algo" o para estar tranquilo frente al hecho indubitable de la muerte, etcétera. El teólogo o el filósofo tratan de rendir cuenta racional de esta "creencia", digamos, vulgar. Esto no es baladí, es algo fuerte. Lo que quiero que

quede claro es que hay una base común en la religión, en la teología y en la filosofía... y que es a partir de esta base común (desde las magias de todo tipo y de todos los pueblos con sus mitos, creencias y prácticas religiosas) que se elaboró el complejo mundo-religioso desde el principio, mundo religioso que culminaría en las grandes y diversas teologías y filosofías de la religión.

Hay que subrayar con fuerza que incluso el ateo "cree", porque cree que algo-existe y si algo existe o si hay *algo* entonces a ese "algo" se lo puede llamar eventualmente "dios"; digo que se *puede* y digo *llamar* para insistir en el problema del nominalismo: sobre la necesidad de ponernos más o menos de acuerdo sobre de qué estamos hablando cuando hablamos de "Dios". El ateo pondrá el grito en el cielo y dirá: yo creo que hay árboles, ríos, casas, pero no creo en "dios". Lo que pasa es que el árbol, el río y las casas *pueden* ser considerados o *llamados* "dios"; o dios puede ser (sin-ser el dios idolátrico o metafísico) un incognoscible *más* que todo, y en tal caso el ateo no puede decir nada en contra ni a favor de un "dios" así *in-nombrable* (si al hecho de que *hay* se lo puede llamar dios, el ateo necesariamente se abisma... o discute o niega el *nombre* de *ese hay* que no puede negar).

Mi empeño es señalar un punto absolutamente común "religioso" (podríamos darle otro nombre, cualquier otro nombre: por ejemplo espíritu, alma, yo, conciencia trascendental, voluntad, dios, libertad) que está en la base de toda religión, arte, filosofía y, digamos, de todo ser humano en cuanto tal... Ese punto común no es una pregunta ni una efectividad ni una afectividad *del* hombre sino que *es* (en este contexto aceptemos que el hombre *es*) el hombre o con mayor precisión: llamamos hombre a *eso* que llamamos el punto originario de la religión.

Si aceptamos este *eso* misterioso en cuanto tal y no en cuanto sugiere o apunta a otro mundo más allá de este, y al mismo tiempo "real" (en cuanto vacío), podemos tener un punto de partida para

tratar lo religioso en su compleja diversidad, en la unidad de su compleja diversidad. Es posible aceptar, pero no como una demostración sino como una evidencia, que hombre es igual a religioso. No que el hombre *es* religioso como si "religioso" fuera un atributo, sino que hombre = religioso, lo religioso es el *hecho,* el *acto* que podemos llamar *hombre*; y este hecho es fundamentalmente el lenguaje: el hombre como lenguaje (en el evangelio de Juan se dice que en el principio era la palabra, el *lógos*) o como pensamiento: no hay un hombre que hable o un hombre que piense sino que el hombre-es-lenguaje, es-pensamiento (de allí que el habla-habla y el pensamiento-piensa y no existe alguien o algo que desde *fuera* del habla o del pensamiento hable o piense: esto es lo más simple, pero lo simple es difícil porque hay poderosas ideologías que nos impiden ver lo simple). En resumen: todos los hombres *creen*: ya sea en una piedra, en un espíritu que sostiene y se manifiesta en todas las cosas del mundo, en un espíritu absoluto como Hegel, en un dios que ha huido como dice Hölderlin, en un dios sin ser o más allá del ser (Platón), en un dios sin dios, en un dios creador como dice la *Biblia*, en una divinidad o en la simple pregunta o expectativa por el *qué* o por lo *posible* o el *presupuesto* de eso-algo-dios-ser-sustancia-voluntad, etcétera.

Si esto fuera así, podríamos aventurar que la religión es *forma* de la expansión hiperbólica de esta "creencia originaria". Los cientos de religiones que existen en el mundo, con sus iglesias y sus sectas, desde las más rudas hasta las más sofisticadas, las actuales y las que han desaparecido, las que conocemos y las que ignoramos, son formas, digamos, de esta *creencia originaria*. De alguna manera el hombre, todo hombre, es religioso en la medida en que por lo menos siente que hay *algo*, y además cree que él mismo existe o *es*. Y esta creencia es un Acontecimiento insondable, un prodigio del que se deben extraer las consecuencias. Tanto Kant como Heidegger y miles de otros pensadores, científicos, artistas, mujeres y hombres "comunes" fueron tocados o arrebatados por el *hecho extraño y prodigioso* del "hay ser", del "se da ser".

A partir de este punto podemos tratar de pensar la pregunta inicial respecto al "futuro" de la religión. Digo tratar de pensar porque, por supuesto, no se puede pensar lo que no "existe". De allí que no pueda tener una respuesta. Tengo vacilaciones, ignorancias, pero no una respuesta. Ante todo porque el Acontecimiento siempre es inédito, inesperado, nuevo, es algo que irrumpe sin anunciarse, tal vez incluso sin ser un acontecimiento... Luego, si quisiera fijarlo, decir es así o será así, privaría al acontecimiento del propio acontecimiento, y esto es imposible. Lo que voy a decir, entonces, es, digamos, un posible-imposible o un imposible-posible (piensen ustedes en el *Big Bang*...). (Además, ¿quién hubiera podido imaginar (si hubiese existido hace veinte mil millones de años) este encuentro aquí y ahora, de nosotros hablando de estas cosas...?). Por lo tanto mi respuesta a la pregunta que atormenta este escrito es: *no sé*. Sin embargo intentaré decir algo totalmente falible...

Entiendo por *Sistema* la idea no materializable, *no totalizable*, de la suma de estructuras sociales económicas, técnicas, científicas, ideológicas, éticas, artísticas... Algo semejante al Sistema del Absoluto hegeliano entendido como Espíritu y como auto-Saber de ese Espíritu en cuanto Absoluto (pero en esto que yo llamo Sistema, a la inversa de las filosofías del *todo* como Absoluto-real, hay *algo* indeterminable e incomprensible que sí escapa a la totalidad, una suerte de agujero o hiancia que el Sistema *tiende* a suprimir). El Sistema (digamos tentativamente post-capitalista, súper-capitalista o como se quiera) no tolera esa falla y posiblemente su *télos* sea, en última instancia, la clausura completa de ese hueco.

El Sistema, en su doble proceso de universalización social, individual, material, espiritual, tal vez *pueda* arrasar con todas las formas eclesiales y no eclesiales de las religiones. [Digo *pueda* pero creo que lo hará si la "religión" (utilizo el término en su acepción restringida) se convierte en un impedimento para el esencial movimiento de su auto-expansión]. Más aún, puede arrasar incluso *in extremis* con el hombre, es decir con lo que considero la esencia de la religión como

tal. No es fácil. Tal vez la tarea de la Máquina que es el Sistema (pero Máquina entendida como algo de una plasticidad casi sobrenatural y cuya tendencia o esencia consiste en usurpar la propia Vida) sólo pueda suprimir la religión, en cuanto construcción humana-inhumana o *trascendental*, dentro de milenios. Pero afirmar esto sería ciencia ficción, sería desconocer la potencia del Acontecimiento de lo posible, impensable, inimaginable, indecible e indecidible. Aquí reina el "todo es posible" e "imposible" simultáneamente. El Acontecimiento es aquello de lo que no se puede hablar, porque si habláramos ya no sería el Acontecimiento. Es sólo expectativa, asombro, deseo.

El Sistema, que es esencialmente totalitario (en el sentido de su tendencia a la totalización completa), tiende a ser planetario, mas para su absolutización encuentra en última instancia el escollo de lo *trascendental*, el punto "primero", "originario", "religioso", de lo humano en cuanto humano. El Sistema (que *es* forma humana) lo fascina al hombre, lo encandila, lo enajena, lo subyuga, pero su problema es que para el total triunfo de la Máquina, ésta debe llegar paradojalmente a *suprimir* al propio "hombre". Es una tarea ardua, tal vez imposible: hacer que el hombre piense, ame, desee, imagine, recuerde, sólo las imágenes, los recuerdos y los pensamientos que le brinda la Máquina; vale decir que el éxito del Sistema sería una máquina-hombre, un mundo muerto cubriendo el mundo vivo como una réplica espectral: la máquina-hombre será el hombre pero sin el hombre. Pienso que podrá amar, pensar, imaginar, pero sin campo trascendental, sin "alma" digamos. ¿Podría ser este el *destino*? ¿Habría posibilidad de resistencia? ¿Cuál sería el fundamento de una resistencia? ¿No sería igual a la resistencia que hubiera podido ejercer el pre-homínido o el mono frente a la existencia del "hombre"? En última instancia, siempre quedaría la salida de la extinción planetaria por explosión-implosión del sol en fechas que ya son más o menos conocidas... ¿Ciencia ficción? Sí, pero no tanto...

Volvamos de nuevo al Acontecimiento que es el *hay*. No hay pasado ni futuro salvo imaginarios, y tampoco hay presente, hay un horizonte donde el *hay* es esta manifestación del absoluto sin tiempo, sin

dios, sin yo y sin mundo... Ese *hay es hombre-mundo*. Un mundo "humano" que tiende a devenir sólo mundo (¿o el Sistema tiende a ser sólo Sistema *sin hombre*?) o que mediante un proceso de exteriorización, reificación y enajenación tiende a suprimir al hombre en cuanto lo abierto-trascendental. Los términos centrales son reificación (todo tiende a devenir cosa, *res*, mercancías objetos) y enajenación: el "hombre" pasa a ser un objeto en un mundo que es él-mismo objetivado, vuelto *objeto*. A lo que tiende el Sistema [no conciente, porque ya no hay conciencia; no se trata de conciencia, así como corporalmente no se trata de conciencia, como si la conciencia fuera algo que crea un sentido encargado de dirigir, por ejemplo, el funcionamiento del hígado o del sistema circulatorio, etcétera] es a cosificar totalmente al "hombre", a convertirlo en una pieza más de su indefinido e indeterminado mecanismo. Ahora bien, todo este razonamiento parte de reconocer que la esencia del Sistema es su *crecimiento* o la llamada "reproducción ampliada" (según los términos utilizados por Marx): *debe* no sólo reproducirse sino crecer, y es este crecimiento el verdadero "peligro" porque es un crecimiento que se desborda a sí mismo, que no tiene límites, que *puede* arrasar con la tierra y con la especie humana, y no sólo puede sino que ya lo está haciendo, porque en su punto extremo o abismal puede funcionar solo o con un hombre-no-hombre convertido en soporte de relaciones entre cosas: una suerte de robot-hombre con indefinidas y crecientes posibilidades inhumanas de realización.

Frente a esta situación, la pregunta decisiva es ética, diría una ética de resistencias puntuales, determinadas, sucesivas, en expansión y en intensidad. Una ética *desgarrada*: somos llevados dramáticamente a escindirnos entre la ausencia-de-sentido y un estado no menos firme de pura expectativa-de-nada. Absurdo-imposible es el *sentido* que brindan las "religiones" y firme es la expectativa (concomitante y distinta sustancialmente de la fe). Se trata de la verdadera lucha que hace a lo esencial del hombre y a lo esencial de la tierra y del mundo. En esta constelación, la "política" pierde su hegemonía. El centro pasa a ser el ser-humano con toda su complejidad material y espi-

ritual, quiero decir: cada mujer, cada hombre, cada niño o viejo, se convierten en lo que ya son, hacen acto del propio ser, se vuelven para sí mismos sucesos absolutos. Que la política pierda la hegemonía no significa que desaparezca, sino tal vez lo contrario, que llegue a ser uno de los grandes focos de resistencia al Sistema, pero esta grandeza dependerá de la conciencia de la centralidad humana como Ser, del sentido último del Sistema, del diálogo con todos los otros lugares de resistencia. El campo de la lucha pasa, en un sentido esencial, de los partidos políticos al *espíritu* de los seres humanos como lugar de síntesis de lo múltiple. No una negación de los partidos políticos ni de las luchas sociales, económicas, educacionales, de salud, vivienda, tierra, etcétera, sino un reacomodo de los múltiples y descentrados paradigmas de la acción. Y no creo que esto sea una utopía, más bien es una visión de lo que está sucediendo ante nuestros ojos, pero con un *quid*: no hay una esencia, *un* deber-ser uno. Existen infinidades de modos de resistencia, pero cada modo de resistencia tendría que estar abierto al menos a dos cosas: al reconocimiento de los otros modos de resistencia y a un ascenso en la toma de conciencia de sí, del otro y del mundo. La resistencia, además de resistir una violencia determinada, implica un separarse de las formas más sofisticadas de aprehensión y un separarse de su aterradora vida, de su insistente y constante maldad, de su "tentación", de las maneras suaves de dominación y exterminio "espiritual". Porque existe el exterminio físico de las guerras y las infinitas violencias policiales y militares, y existe el exterminio espiritual-suave, la imposición de modos de ser, de ver, de tocar, de relacionarse, de amar (el modo de ser "americano": por un lado, las bellas almas, el confort, los viajes, los goces de la vida –como se dice– y, por otro, las armas de uso masivo, la xenofobia, el machismo o el feminismo como violencias, la estupidez generalizada, la globalización de las ideologías, etcétera): este exterminio es tanto o más peligroso que el primero.

¿Cómo resistir? Las resistencias no pueden subsumirse en *una* forma. Su pluralidad resulta de la infinitud de redes opresivas, de acciones violentas contra la tierra, los animales y los hombres, y así

en cada lugar y en cada ser humano, comunidad, pueblo o barrio, la resistencia es particular. Se trata de un estado-de-insurrección o, si me permiten la palabra, de revolución subjetiva permanente o de un cambio de óptica que puede extenderse desde lo más nimio de la vida cotidiana hasta los momentos más graves e intensos de la existencia. No hay un *vademécum* de la resistencia, hay un espíritu que puede asumirse, y si hay algo que el Sistema no quiere es que el hombre se asuma-en-espíritu (estoy pensando en el valor del último Husserl, quien frente a los nazis apelaba a la asunción del Espíritu como la más alta acción humana).

En esta "empresa", las religiones, actualmente caídas o vaciadas, pueden ser focos poderosos de resistencia, pero sería necesario, ante todo, que reasumieran y vivieran sus propios principios espirituales. Pensemos, por ejemplo, en el inmenso cuerpo que es la iglesia católica, que plantea en sus palabras y en sus escritos el amor al prójimo, y que, por otra parte, ha sostenido a los gobiernos más feroces de la historia y al mismo tiempo ha justificado asesinatos y genocidios, que ha acumulado inmensas riquezas y que castiga a sus propios sacerdotes y fieles cuando estos plantean y viven libremente sus principios. Si las religiones se convirtieran en fuente serena y constante de espiritualidad real, constituirían un gran foco de acción y de resistencia. Es suficiente con pensar en la fuerza numérica del cristianismo, del islamismo, del budismo, del sintoísmo, del judaísmo, para vislumbrar lo que podrían significar en esta lucha planetaria por la supervivencia. Pero el Sistema penetra y constituye todo (su propio ser es incomprensible pues simultáneamente es y a la vez niega su propia motilidad de afirmación-negación-afirmación) y se apodera del todo constituyéndolo. No sólo penetra en las religiones convirtiéndolas en un puro formalismo, sino que también penetra en la filosofía, fundamentalmente a través del vaciamiento universitario, en el arte mediante la creación de grupos e instituciones que no sólo fijan el gusto sino que lo crean, en el deporte, que deja de ser una práctica para ser un centro de corrupción y un espectáculo practicado en sus niveles elevados por millonarios, en el cine, en la televisión,

generando formas de ser y de violencias poderosas, convertidos en instrumentos de enajenación a gran escala, en las relaciones sexuales, algunas perseguidas y otras banalizadas en actos superficiales, en "vasos de agua" que se toman o dejan arbitrariamente o en una retórica sexual pudibunda. El Sistema coopta mediante premios, becas, viajes, agasajos, artículos laudatorios, etcétera. La corrupción y el latrocinio son *formas* del Sistema. La policía y el delito, el narcotráfico, etcétera, son *formas* del Sistema. Nosotros, los que decimos una cosa y hacemos otra, somos formas-del-Sistema. Yo diría que la resistencia comienza en uno mismo: aquí y ahora. No hay futuro. Hay esto, el Acontecimiento del instante, del presente. Nadie lucha por sus hijos o por sus nietos, se lucha por uno mismo, se niega el Sistema, se resiste, por uno mismo. Y ese uno mismo es todos e implica todo, ese uno mismo *es* lo previo a todo ser, sustancia, dios, etcétera.

La apuesta, como sostuvo Bataille, es tanática, vale decir mortal. Lo que está en juego es la Vida como vida común y como vida trascendental. Este no es un problema sólo teórico ni de teóricos, es un problema común de supervivencia de lo humano, de lo animal y de lo terrestre. No hay *una* ética, pero hay formas múltiples que podríamos llamar éticas, de construcción y de desconstrucción, de resistencias y de creación, en cuanto cercanía del *hay*, de la presencia o de lo trascendental, no importan aquí los nombres sino el impulso, llamémosle sagrado, porque defiende, sostiene y se identifica con la Vida, que nos permite resistir, que realiza todas las resistencias posibles. Uno de esos impulsos es el "amor" y la constelación de pasiones "éticas", "estéticas", "políticas", "eróticas" y sociales en su infinitud, que rodean *eso* que llamamos de manera vacilante "amor": la piedad, la mansedumbre, la compasión, la misericordia, la benevolencia, el respeto en sentido kantiano de vivenciar al otro y a lo otro como absolutos. Digo pasión ética en un sentido abierto y múltiple, digo el Bien en un sentido pre-conceptual; digo pasión estética igualmente en un sentido de apertura y fiesta, y no como dogma y *canon*: un arte libre, desligado de retóricas, de condicionamientos formales, de escuelas, donde cabe desde el dibujo de un niño hasta una instalación, una

performance, un objeto conceptual, una música intuitiva, una poesía como quiera que sea poesía; y digo pasión "política" en el sentido de prácticas descentradas (no sometidas a *un* partido o a una ideología política dada) en la que los "sujetos" sean el centro insuperable de todas las prácticas liberadoras posibles e imposibles, que se resista a aceptar que la política "no tiene nada que ver con la ética"; digo pasión "erótica" en el sentido de prácticas amorosas desligadas de las constricciones del Sistema, en el sentido de una aventura sexual-espiritual productora de goce; y digo pasiones "sociales" en general, que se opongan y defiendan el espacio de la Vida, espacio que no "debe" ser sometido en la profundidad de su trascendencia: me refiero al cuidado del aire, del agua, de los ríos y de los mares, de los perros y los gatos, de las ballenas y las gallinas y los zorros y las iguanas, de los pobres animales devastados y torturados por el hombre, al espacio y a la tierra agostada, a la lucha contra los plásticos y los desechos venenosos... Creo que todo esto es lo religioso, más un profundo respeto por la diversidad de creencias, de culturas, de idiomas, de costumbres, de colores de la piel... Descascaremos o desconstruyamos las religiones reaccionarias. La fuerza o las fuerzas del Sistema son poderosas. Pero las fuerzas discontinuas de las resistencias también son poderosas. Ya no se trata de utopías proclamadas por individuos u organizaciones que se dicen poseedoras del *sentido* del mundo, de la historia y del hombre, porque esas utopías han desangrado a la humanidad y han entronizado, paradojalmente, al Sistema. Se trata de una lucha mortal por la sobrevivencia.

El mundo no va a ninguna parte, como si fuera un tren rumbo al cielo, al paraíso o al infierno. Todo se decide en esto absoluto-infinito en acto-aquí-y-ahora. Lo demás, ya sea que apunte hacia el pasado o el futuro, en realidad son fuerzas que tienden a despojar a los seres humanos del impulso irremplazable del *ahora*. El horizonte del *ahora*, con su belleza, sus alegrías, sus tragedias, es lo que yo llamo *religión*, es nuestro supremo bien, nuestra posibilidad tal vez imposible pero ya en acto de vivir en libertad. Es el Acontecimiento positivo esencial, es incognoscible e indecible en su futuro, pero se puede decidir

haciéndonos responsables precisamente de la infinitud de manifestaciones en lucha ("de principios") contra lo negativo.

Lo religioso se da en el inmenso mundo y con infinitas formas, desde las religiones, por supuesto, hasta la música, la poesía, el amor, el cuidado de los cuerpos, el deporte, y fundamentalmente el trabajo que crea-sostiene el "mundo humano". En cualquier parte puede surgir y surge la "chispa" de la unidad de lo religioso. Pero hay que sacar a la religión de los confesionarios, de las sacristías, de las iglesias, sacarla de las masacres y de la violencia del hombre y ver lo religioso del carpintero, del médico, del maestro, ver la hospitalidad, la mansedumbre, la compasión de los hombres. Y esto de ninguna manera significa un desprecio o un desconocimiento de las grandes religiones eclesiales, también en ellas lo religioso resiste y lucha contra sus ídolos y jerarquías, más aún, creo que sin esas religiones, con todos sus inmensos defectos y culpas con los que cargan, no existiría posibilidad de enfrentar al Sistema. En ellas hay cientos de millones de seres humanos que ruegan clamando por la justicia y el respeto que todos y cada uno merecen como "hijos de Dios", es decir simplemente como mujeres y hombres en rebelión. Y esto tiene una importancia capital pues nos proyecta a la respuesta de Jesús cuando le preguntaron si era Dios y respondió "Tú lo has dicho". Jesús dijo yo-hombre "soy dios", ustedes son dios, el "reino de los cielos está adentro de ustedes". Claro, ese es un momento privilegiado, mientras que la vida cotidiana nos aparta, nos arrastra al olvido... La vida cotidiana *puede* ser maravillosa, tendríamos que tratar de que sea intensamente maravillosa o puede ser banal, una pura charla estúpida. Resistir sería, en última instancia, no sólo oponerse al Sistema así, en abstracto, sino principalmente a la enajenación con la que el Sistema pretende reducirnos, suprimirnos, con toda suerte de ideas y de aparatos, desde la televisión a los teléfonos celulares, los diarios, las revistas, el cine, etcétera. Por otra parte, digamos que no se trata de fijar un deber-ser desde fuera de los seres humanos, se trata fundamentalmente de los seres humanos considerados en lo que sin énfasis podríamos llamar el

milagro de sus existencias. No estamos en la placidez del paraíso sino en el ojo de la tormenta.

No digo, como Heidegger, que sólo un "dios" puede salvarnos... salvo que ese dios sea el propio hombre abierto y en lucha por su propio ser sagrado. Creo que la "salvación" es ahora o nunca. Del futuro, de ese futuro ominoso y siniestro que podemos avizorar sólo *un formidable Acontecimiento místico-religioso, una mutación* semejante a la de la Vida o a la del Lenguaje puede "salvarnos" (pongo salvarnos entre comillas porque en realidad no hay salvación puesto que esencialmente ya estamos salvados por el hecho de ser, y estaríamos perdidos si no nos asumimos como seres libres...). Sólo una mutación hacia algo insólito, hacia un más-que-hombre, un post-hombre, en relación con esta negatividad carnívora y asesina que somos, podría impedir el hundimiento de la humanidad en la catástrofe... ¿Se podría llamar Dios a ese Acontecer?

notas

Un solo dolor; ese dolor es hoy lo que somos; ese dolor es ahora nuestro estado espiritual.
THOMAS BERNHARD

El Sistema funciona sin que exista un lugar donde se pensarían y tomarían las decisiones necesarias para su funcionamiento. No se trata del sistema capitalista sino de algo que va más allá del capitalismo, algo indefinible, sin esencia. Algo que está en un movimiento constante de transformación. Al no tener esencia puede hacer lo que quiera sin conciencia de sí. En el Sistema no existe ningún lugar dador de sentido, ya sea que pensemos en una mente autoconciente que decidiría en su totalidad [o en un Vector que sintetizara una suma indefinida de vectores y que ese Vector organizara en última instancia el "mundo-humano" o el Sistema]. Su manera de actuar sería la cooptación, el asimilar, el aniquilar, desplazar, retroceder, corregir, avanzar, condensar, diluir y crear (podríamos decir que es en acto un *feed back* casi absoluto: puro éxtasis y pura motilidad en una misma dispersión y concentración instantánea).

Nuestra idea de la "política" entendida como acción revolucionaria *conciente* encaminada a una transformación total de la sociedad no es sustentable. El Sistema como totalidad económico-social y cultural o como modo de producción fundado en la propiedad privada no puede ser revolucionado en totalidad como propusieron los grandes partidos políticos de izquierda el siglo pasado y como aún proponen los minúsculos grupos de "izquierda" leninistas, trotskistas, maoístas, guevaristas, etcétera. La gran experiencia "comunista", pienso fundamentalmente en la U.R.S.S., en China y en Cuba, fracasó. Este fracaso fue económico, político y humano. En lugar del

"reino de la libertad" (Marx) la experiencia que costó decenas de millones de víctimas inocentes fue un inmenso fracaso que condujo a la reconversión de las dictaduras "comunistas" en estrictos sistemas capitalistas.

A partir de esta afirmación, la pregunta que se plantea es casi obvia: ¿cómo hacer para cambiar este mundo de explotación y violencia por un mundo sin explotación y sin guerras, por un mundo más igualitario y más justo con los seres que padecen directamente la explotación del capitalismo globalizado? Lo primero a decir es que no se puede dar *una* respuesta, no se puede afirmar como si fuera un deber-ser lo que se debe o no se debe hacer. Las acciones que se pueden hacer y que de hecho se hacen son innumerables y dependen de cada uno. Ante todo se puede resistir la "maldad" del Sistema, se lo puede enfrentar puntualmente en lugares determinados de violencia social, económica, política o ideológica. Pero además de resistir se pueden crear nuevas formas de comunidad. Las rupturas de los compartimentos estancos que la propia motilidad del Sistema realiza permiten y promueven todo tipo de movimientos de resistencias, por ejemplo las luchas contra la polución ambiental o las de quienes defienden la naturaleza y los animales. Existe un mundo de problemas, que la vieja política ignoraba o pretendía subsumir en sus propios enrejillados, que hoy se expanden erráticos por el cuerpo social. Las transformaciones en el campo del "arte", de las relaciones sexuales, de la heterodoxia religiosa, así como el ateísmo místico y los movimientos gnósticos, se producen en un mismo impulso y tienden a permear y destruir los enclaustramientos, ante todo el enclaustramiento de los "partidos políticos" autoerigidos como los únicos lugares de una posible resistencia al Sistema. Los religiosos buscan reconstruir sus propios fundamentos metafísicos y plantean, a través de sus teólogos (ya sean cristianos, judíos, musulmanes, hindúes, budistas, etcétera), la "existencia" de un otro-que-dios. Los homosexuales, las lesbianas, los transexuales, así como los múltiples y complejos movimientos "ecologistas" y de derechos humanos, plantean trans-

formaciones radicales en sus propios ámbitos. Podríamos decir que la resistencia y la creatividad son, en resumen, formas de manifestación de potencias reales y no abstractas. En *este* terreno el Sistema puede introducir nuevas formas en sus estructuras y en sus acciones sin que esto implique su extinción. Más bien es al revés, porque es en nosotros que existe esa casi absoluta plasticidad de adaptación, de destrucción de sus viejas formas y apertura a su propio inédito, a su propia suma de potencialidades, el Sistema construye y constituye la realidad, su propia actual realidad, la realidad social e individual de la humanidad como existencia social real.

Lo más difícil es aceptar precisamente que la "resistencia y creatividad" de los seres humanos en sus distintas situaciones no son lo otro del Sistema sino que son formas del propio Sistema. No hay en este espacio significativo lo *otro* del Sistema. Ante todo porque en última instancia somos nosotros los que con-formamos el Sistema, los que tenemos la responsabilidad de resistir y de crear, al mismo tiempo, las creaciones propias del Sistema. Si superamos la Idea de otra sociedad ideal y utópica a lograr en un lejano e impredecible futuro, lo que aparece como Sistema es uno mismo, una conciencia que trasciende toda conciencia, un sujeto-sin-sujeto, un yo-sin-yo. ¿Cómo llamar a esto? ¿Un *estado* comparable a la conciencia-trascendental kantiana o a un "eso" sin nombre o que cuando se lo nombra deja de ser? ¿Este punto supremo está fuera de la política? No importa el nombre, pues ya se trate de política, de im-política o de un indeterminado más allá de la política, el problema que se vuelve a plantear legítimamente es el: ¿qué hacer con eso o "en" eso? En este punto supremo tal vez sea posible superar el Sistema. Este punto de *falla* es, digamos, el "talón de Aquiles" del Sistema. No como un deber-ser ético sino como la necesidad propia de la manifestación de ser en esta libertad a la que llamamos "humana". Habría, en consecuencia, un *más* que Sistema. Y es allí, en ese *más* vacío donde el Sistema manifiesta y oculta su relatividad. Es en esta hiancia incluso anterior a la resistencia y la creación, donde se manifiesta lo abierto del más-

que-Sistema. Se trata de la "discontinuidad" como fondo último que "escapa a toda referencia al Uno", de un *más* inaccesible que rompe la unidad de toda sustancia. Pero ese "más" no es conceptualizable como "cosa" a lograr, sino que es sin ser una espera de nada de cosa, no un deseo de algo sino un deseo-sin-deseo de algo. Podríamos decir que se trata de lo Innombrable.

Según Blanchot: "El yo finito piensa lo infinito. En este pensamiento el pensamiento piensa lo que lo supera infinitamente y del cual él no podría rendir cuenta por sí mismo: él piensa así más de lo que él piensa. Experiencia única. Cuando pienso el infinito pienso lo que *no puedo pensar*...: tengo un pensamiento que supera mi poder, un pensamiento que, en la medida en que es pensado por mí, es la absoluta superación de ese yo que lo piensa, es decir una relación con lo que está absolutamente fuera de mí: el otro". Tal vez en este sentido deba interpretarse lo que dice J.-L. Nancy en "Comunismo, la palabra": "En cada necesidad está implicado lo infinito como su verdadera esencia. Tenemos que entender la necesidad como un impulso a obtener algo (como pan, agua o espacio), pero también como incentivo a algo que no es una cosa y que tal vez no sea sino lo infinito".

Lo que entra en el discurso es un *más* que empírico y un posible más-que-trascendental (el hacer *como si* Dios existiera; un "Dios" sin determinaciones posibles o un Imposible "Inaccesible" contra toda Unidad y Sustancia, la huella sin huella, el Ser-sin-Ser). En lo relativo-cerrado del Sistema hay lo esencialmente abierto de una otredad innombrable, sin la cual no hay nada. El *hay* como infinita abertura es la posibilidad de todo posible. Y en esta afirmación gira el tema de la posibilidad de un concepto un poco loco de "política".

Es en ese imposible-posible otro-que-Sistema, en ese hay o presupuesto trascendental donde muere o se extingue la política y donde como acto fundante (a partir de la caída de todo fundamento) y a la vez Imposible, surge el Imposible "amor" que pide incluso, hiperbóli-

camente, amar al enemigo. Pero desde allí, desde ese Imposible, "políticamente", si es que la palabra aún le cabe, es posible volver a plantear el mandato no-posible pero a la vez el único posible, de la compasión, de la piedad, de la solidaridad y la hospitalidad, en otras palabras, el acto del amor como amor-real, diría ontológico. Sin esas formas, repito subsumidas en un nombre y "ontologizadas", no hay espíritu y sin espíritu no hay comunidad, no hay hombre pues "llamamos" hombre precisamente a esa manifestación trascendental del amor. Tal vez la única "política" posible más allá de los niveles opresivos y trágicos del Sistema, a los que se puede combatir, sea la del amor. Un extremo que no necesita convalidación trascendente y que por lo tanto no puede plantearse como un deber-ser. Y si se lo plantease como un deber-ser ético-religioso estaría siempre sometido a la libertad, vale decir a un mundo de indecisiones, de indecibilidades y de falencias. Este es el punto vacío del Sistema, un punto de intensa "subjetividad" donde puede darse, como acto, algo que de manera muy indecisa, por la confusión que puede acarrear, podríamos llamar política-sin-política, entiéndase sin el viejo encuadramiento burgués de la "política".

El Sistema implica resistencias; aunque las resistencias al Sistema sean formas necesarias del propio Sistema. Esta es la base de la política propia de los partidos políticos, sean cuales sean sus objetivos. No obstante, en el propio Sistema existe el punto de no-sistema real que arrastraría en su extremo esa falla in-significante pero a la vez mortal, ese algo que con palabras del poeta podríamos llamar lo Inmenso ("me ilumino de inmensidad"). Salir del Sistema a través de la muerte del sujeto y de sus sucedáneos, alma y yo; muerte de lo mismo o un "más allá del hombre" o "ya no hombre"; una muerte que es muerte y no muerte, es muerte de esta constitución digamos ideológica que es el "hombre" y, simultáneamente, manifestación de lo otro-que-hombre, pero planteado, esta vez sí, como *télos* "político-religioso": no como categorías de lo político sino como forma-de-vida.

Resumiendo: a) existe la política-política, llamémosla clásica, que se propone participar en la administración del Sistema. En este es-

pacio se inscriben las formas de la resistencia. Este orden siempre es asimilado por el Sistema por cuanto le pertenece como sus propias formas aunque puedan aparecer imaginariamente como negativas; b) en la hiancia que podríamos llamar "amor", los humanos están frente al abismo de una errancia libre y desconocida. No obstante ese es el lugar trascendental sin retorno al Sistema o es su *más*, su exceso. Esto no significa que no haya un constante retorno a lo empírico cotidiano. Pero lo trascendental es la herida insuperable del Sistema.

Después de las grandes guerras, de los genocidios y las matanzas, del hambre y la venta de órganos de niños, entre tantas monstruosidades puestas en juego por el Sistema, ¿la "política" puede seguir siendo "política" como si no hubiera pasado nada, como si sólo existiera la libertad de los intelectuales marcando sus ritmos mediáticos o el mundo empírico que nos brinda el capitalismo? Si después de Auschwitz no se puede seguir escribiendo poesía (una "poesía" como si Auschwitz no hubiera existido), ¿se puede seguir viviendo como si no hubieran existido los campos de exterminio desparramados por todo el mundo? ¿Los argentinos podemos seguir viviendo como si el llamado "proceso" de la dictadura militar no hubiera existido?

Existen infinidad de cosas "positivas" que pueden hacerse dentro del Sistema, pero hay que hacerlas. No sólo hablar de hacerlas sino hacerlas. Esta es la cruz de la política y de las "bellas almas", que seguimos hablando del sufrimiento y del dolor pero aferrados a nuestros privilegios y regalías. Es posible que nuestro primer acto "político" consista en superar nuestro cinismo objetivo. Hablamos de la miseria y no somos capaces de abandonar ni un centímetro de nuestras posesiones; hablamos y nos compadecemos de todo, mientras todo sigue igual y nosotros mismos ante todo. No se trata de un deber-ser, ni de moralismo, ni de mística, sino de la realidad cotidiana. Hoy el Sistema nos deja hablar e incluso tal vez pasar al acto. Y

posiblemente esta sea su más auténtica y última "astucia": dejarnos ser y hacer lo que querramos mientras él permanece inamovible en la grande y horrible tarea de su (nuestra) existencia.

En una página del diario de hoy se informa de la muerte de una bebé de 4 meses en estado de inanición y con hematomas en todo su cuerpo a causa de los golpes, además se informa de 28 niños apuñalados en una guardería en China y de la detención del padre y el hermano de una niñita que fue abusada desde los seis años. En este contexto efectivo, real, espantoso, es donde deberíamos pensar no sólo la "política" sino nuestra responsabilidad, y en consecuencia, y en lo posible, no seguir hablando como profesores o sacerdotes dueños de la verdad, como administradores del "sentido" del mundo que ellos, los que ante todo lo padecen, desconocerían. Sí, el mundo es en gran parte una carnicería, pero además esta carnicería es, en última instancia, lo que somos y lo que hacemos. Este es el gran dolor de la ética, la exigencia inmanente de vivir de otra manera, de vivir incluso en contra de nosotros mismos. Ser capaces de hacer compadecer lo que decimos con lo que hacemos. Una ética loca, sin imperativos, sin deber-ser, sin *todo*, sin el *Dios* superpoderoso del Sistema, el que en realidad es el propio Sistema hipostasiado.

Ante las afirmaciones de Foucault, según las cuales "debemos producir algo que aún no existe y que no podemos saber qué será", "algo totalmente diferente, de una total innovación", yo diría que de eso se encarga siempre el Sistema convirtiendo lo otro en lo "Mismo". Me parece que más bien se trata de abandonar toda utopía, todo "futuro", y trabajar en el orden de la intensidad del espíritu autoconciente. Podríamos preguntarnos si la bio-política puede llevar al Sistema a una contradicción fatal, en cuyo caso la destrucción del Sistema sería una destrucción del orden de lo inconciente. Así el desarrollo acelerado de la técnica podría concluir en una catástrofe. Es posible, pero de nada sirven esas elucubraciones. Pienso que actualmente es ese "lo Mismo" lo que habría que exacerbar

hasta el punto de su inefabilidad, hasta el punto de no-saber-ser. La bio-política, la total "innovación" biológica, es el acto que ya realiza el Sistema en la naturaleza, en los animales, y que comienza a hacer en la especie humana. El Sistema construirá hombres sin contenido y es posible que en el futuro construya sus propios hombres, hombres con su propio contenido. Es una ficción, pero una ficción que está en marcha...

Yo planteo otra cosa: digamos este hombre pero des-temporalizado o muerto, si la muerte es posible como forma de Vida. Lo que digo podría tal vez coincidir con Nancy cuando afirma que "el comunismo es el acto del habla de la existencia". Entendiendo el habla como habla-sin-sujeto, como una comunidad-sin-este-hombre, un *común* más allá de toda comunidad-de-hombres. ¿A esto se lo podría llamar aún "comunismo" o ésta es ya una palabra muerta a causa de los crímenes realizados en su nombre? ¿Por qué generalizar lo determinado en un *todo*? ¿No será posible desmigajar el todo y pensar en comunidades abiertas, libres? Pequeñas comunidades de amigos "comunistas", de poetas, pintores, músicos, místicos, budistas, etcétera? ¿Por qué querer subsumir a la humanidad en un Uno-Común totalitario y no pensar en un hormiguero de acciones y de pasiones abiertas, individuales o comunitarias, donde los hombres puedan crear libremente sus propias vidas?

Una "política" religiosa en cuanto pensar *en* ese dios que no tiene nombres sino que es sin ser ¿no abriría la posibilidad de pensar en el Amor como fuerza ontológica y como don absoluto? ¿Sería "política" ese vivir a la espera del Imposible dios, de ese dios que sólo es Espera, una espera que tiene consecuencias graves pues saca todo fuera de sus goznes impulsándolo hacia lo-otro-que-hombre-y-mundo? ¿Es posible pensar y desear una "política" que no parta de la unidad de un Sistema sino de la diferencia del *más* inaprensible, de la imposibilidad de cerrar el "mundo" en un todo o en una sustancia, en un dios o en una "política" que no escinda el discurso filosófico-

teológico-místico por un lado y la teoría y la práctica política por el otro, sino que piense y haga política a partir de y en ese Dios imposible exorbitante y posible?

La política, según Pascal, es fuente de un conocimiento paradojal: el conocimiento de su "esencial vanidad". Proyectadas contra el trasfondo de un Eso absoluto, todas nuestras acciones podrían someterse al reconocimiento del "vanidad de vanidades" como "fundamento" empírico de lo Otro que Dios y hombre, teniendo en cuenta que esta proyección lejos de quitarnos responsabilidad nos instala en la presencia actual y constante de esa "divinidad" intrascendente a partir de la que se realizan los actos humanos. Por otra parte, es necesario no confundir lo que llamo el des-ser del "hombre" con la falta de responsabilidad, argumentando que es contradictorio hacer de un hombre que no existe un ser responsable. Hay que asumir la paradoja, que es una diferencia, de que no existe "hombre" en lo abierto-trascendental pero que sí existe el hombre empírico, investido por consiguiente con toda la carga de realidad que tiene el mundo, y consecuentemente, la sociedad.

No dejan de ser sorprendentes las palabras que dejó Heidegger para ser publicadas después de su muerte. Dice que "sólo un Dios puede salvarnos" y que sin ese Dios salvador nos hundimos en la "catástrofe". Es mucho decir, pues implica tres conceptos radicales: el de espera, el de salvación y el de Dios. Este es un tema que por lo común no piensan los teóricos de la "política", sin considerar que el mismo constituye el núcleo al que nos conduce la llamada "crisis" de la política. Heidegger piensa en un Dios no personal, no eclesial, y fundamentalmente no católico. Piensa en lo abierto absoluto como "salvación" en la medida en que el hombre sepa "habitar" ese lugar como ese lugar. Es posible que también se trate de una utopía pues se proyecta a una temporalidad futura, mientras que ese *lugar* es no sólo lo abierto sino que además es lo instantáneo y lo extático. Puede parecer absurdo sostener que la política comienza en un estado extá-

tico, pero frente a la política entendida sólo como administración de la cosa pública no existe otra alternativa.

El "hombre" no (es) un medio para otra cosa sino un fin en sí mismo. El hombre no tiene un carácter utilitario, no es un instrumento, sino lo trascendental en cuanto lo abierto de la manifestación del ser como presupuesto absoluto. Hombre es cualquiera, es todos, desde el más miserable hasta el hombre soberano. "Soberano" en cuanto "sujeto" (tachado) de la suprema "intensidad" de lo *trascendental*. Es en *esto* donde todos los hombres somos iguales, vale decir "comunistas".

Resumo: las resistencias al Sistema son múltiples y diferenciadas, van desde los movimientos donde participan millones de personas hasta movimientos moleculares. Desde movimientos de pueblos indígenas, movimientos gay, lesbianos, de "género", movimientos ecológicos, religiosos y políticos, hasta resistencias místicas, de enfermos, de presos, etcétera. Todas estas formas de resistencia son paradojalmente (o misteriosamente) formas del propio Sistema. Esto no significa decir que carecen de sentido, que son subalternas o inútiles. De lo que se trata más bien es de abrir nuestro pensamiento para tratar de comprender su incomprensible significación trascendente. Tal vez sea allí donde comience la política como resistencia empírica cotidiana del aquí y ahora a la "maldad" del Sistema, y simultáneamente como estado trascendental.

Esposito, refiriéndose a Simone Weil, habla de un tipo de "retiro" o "abandono" ascético de la política, un abandono que trata de "restringirse", de "contraerse", de una "reducción de la persona a lo impersonal, a lo que podría llamarse una 'descreación'", y compara este abandono con el retiro de Dios concebido por la cábala luriana. Se trata de transformar el "poder en pasión, paciencia, padecimiento, en pasividad", en "atención respecto al otro", en "potencia pasiva"; lo que K. Barth, por su parte, llamó "acción de la inacción", una inac-

ción que es el máximo de acción posible (¿cómo no recordar en este punto la lucha *pasiva* del Mahatma Gandhi?).

Por último, quisiera advertir que no se trata de dar una visión transparente de la política, como si uno pudiera saber qué es la política o como si se tratara de entender o como si no hubiese un más-que-entender y un más-que-"política". Más bien se trata de someterla (incluso a la que podríamos llamar una política *sublime*) al asombro y al peligro de lo inesperado. Todo lo que se diga y piense de la política puede ser falso, todo lo que se proponga puede fracasar y producir tragedias inimaginables (como fueron las teorías y las prácticas, entre tantos otros, de Marx, Lenin, Mao, el "Che" Guevara...). Quien crea que puede comprender y enunciar la "verdad" de lo que llamamos "política", corre el riesgo casi seguro de equivocarse, porque si hay algo conceptualmente falible, "incierto" dijo Patočka, es tanto la "teoría" como la práctica "política". La acción omnímoda del Sistema desbarata con su rapidez inaprensible todo intento teórico de comprenderlo, pues cuando lo captamos en un lugar ya está en otro, y cuando creemos tenerlo sólo tenemos imágenes virtuales y evanescentes. El "enemigo", digamos, ya no es sólo el Estado sino eso de lo cual el Estado, todo Estado, es un modo entre tantos otros modos en los que se ha metamorfoseado el Estado como una suerte de suma irrealizable del Sistema. En eso inefable y sin esencia me parece que deberíamos inspirarnos haciendo de la negatividad, de lo invisible y desconcertante de sus mutaciones, nuestra manera de analizar, vale decir de realizar nuestra propia desconstrucción.

El Sistema ha mutado a una nueva "edad". En esta nueva "edad" hay dos espacios que están al mismo tiempo unidos y separados: el espacio empírico donde se desarrollan las múltiples acciones de resistencia a las que me he referido, y el espacio trascendental que constituye el eje más profundo de una inédita "política" que incide en el punto donde el Sistema falla, posibilitando el acceso a lo otro, un otro incomprensible pero real, lo más real en cuanto no-ser. Pero

¿se puede plantear esto como "política" o es algo que pertenece al orden de la filosofía, la ética o la religión? Plantearlo abre a una locura, pero no plantearlo hace de la política una acción meramente instrumental. Reconozco que es una encrucijada.

Al pensar la política también debiéramos hacer un esfuerzo por desembarazarnos de la obnubilación "política" y de abrirnos, aunque estemos en la política, al más que política. El *tipo* Jesús (no esperen el reino como algo que va a llegar porque el "reino" está en ustedes mismos) señala este abismo de la política entendida como salvación (¿de qué vale ganar todo sobre la tierra si perdemos ese reino que no está en otro mundo sino que es lo otro-que-mundo en cuanto espíritu?). El empirismo del análisis político, incluso del más sofisticado, cierra toda perspectiva trascendental y, en tal sentido, permanece en la ceguera de la incredulidad. El dolor, la amistad, la muerte parecieran ser temas ajenos a la política, lo mismo que el problema filosófico de lo trascendental, del mundo, del sujeto, y también los problemas de una teología del más-allá-que-Dios, de la divinidad, del dios-sin-ser y del "último Dios". Sin abocarnos a estos problemas me parece imposible pensar la "política" (quiero decir facilitar el pensamiento *de* la política). En general, el pensamiento de la política se atasca en lo puramente empírico convirtiéndose en la sola repetición de lo mismo.

¿Desde dónde se piensa la política? ¿Desde el yo o el mundo o Dios? Pero si no hay yo, ni mundo, ni Dios, ¿quién y desde dónde *se* piensa? Aquí, ahora, *yo* pienso. Pero si hemos dicho que no hay un yo que piense, ¿quién piensa? ¿El "yo" como manifestación del eso absoluto? ¿Cómo yo puedo pensar desde lo peor de lo peor, digamos desde el mal, si estoy aquí y ahora en el gozo relativo de la vida? ¿Cómo puedo instalarme en el dolor para pensar como dolor? ¿Se trata de un acto imaginario? ¿El "yo" (es) lo imaginario? ¿Imaginario de quién? ¿Soy una mónada o una abertura que aquí y ahora puede vivir no imaginariamente el dolor de ese otro que es mi propio yo como otro? ¿Esto es el Sistema? Somos el Sistema. Así como una

montaña es una montaña, el Sistema es el Sistema que somos los seres humanos en cuanto necesariamente inter-subjetivos o seres-con-otro, el lugar de presencia donde se decide lo que son nuestras decisiones. Finalmente, pensar la política en la pasión de la responsabilidad de uno mismo y de los otros.

Según Husserl ya no se trata de dominar el mundo sino de hacer del mundo una "comunidad absoluta de seres absolutos". Pero esto es contradictorio, dirán los teóricos, sin tener en cuenta que este absoluto no es aristotélico sino irónico-sofístico, vale decir un absoluto des-absolutizado y vuelto a absolutizar ya en lo otro-que-mundo. La esencia de esa comunidad es "un amor infinito, absoluto y universal". "El hombre finito puede llegar a tener la idea de lo Absoluto y dejándose guiar por esta idea en su pensamiento y en su vida se coloca en una situación ética absoluta". Husserl, el gran racionalista, habla como el filósofo que ha descubierto, en su propia vida en peligro, "que sólo el espíritu es inmortal". Toda la tradición judeo-cristiana lo ha dicho, el budismo lo ha dicho con palabras semejantes, gran parte de la filosofía lo ha dicho desde sus orígenes, incluso hasta Heidegger... Pero ¿qué significa esto para nuestra vida "práctica" o cómo realizar el *espíritu* en esta realidad?

¿Es posible tratar de pensar la política haciendo referencia a enunciados religiosos? Es posible a condición de pensar al "hombre" como "idea", al "hombre" no-humanista como manifestación absoluta del Absoluto, tratando de separarnos al mismo tiempo de las connotaciones "idealistas" y eclesiales que tal afirmación puede suscitar.

Si el hombre, como supo escribir Hölderlin, "habita poéticamente" la tierra, ¿es posible plantear una política-poética, sofística, anárquica, vale decir sin orden, sin esencia, como "la rosa que florece porque florece, sin por qué y sin para qué"?, ¿es posible que la política rompa sus ataduras con la cosa-ciudad y se vuelva la insostenible posibilidad o

potencia del acto plurívoco de lo pluri-versal, de lo pluri-dimensional, de una "ciudad" entendida como síntesis de la eclosión de "mundo" y de la suprema eclosión de lo que llamamos "hombre" o de una nueva comunidad ético-religiosa? Y, en su límite, ¿es posible que el Sistema realice un destino y que su monstruosa y sangrienta homogeneización señale esta posibilidad más allá de la ontoteología, más allá del "yo" y su racionalidad, más allá de todas las constituciones metafísicas? ¿Es posible una política que se identifique con las grandes realizaciones y proyecciones estético-filosóficas-religiosas del espíritu? ¿Cómo decirlo? ¿Cómo avizorar en presente una política como "habitar" en cuanto potencia insostenible (por la pura razón) del acto interminable de la manifestación? Alguien puede decir: "pero eso ya es, ya somos". Es cierto, si en algún sentido no lo fuéramos nunca podríamos serlo, pero sin embargo hay que serlo-siendo. Sacar a la "política" de sus límites burgueses, de su encierro burgués, planteando los signos poderosos de lo post-humano, es decir de un más-allá-del-hombre este que somos y que está sometido a las categorías del hombre modelado y entendido como animal-racional-metafísico ¿sería la tarea accesible y ya *in nuce* de esa comunidad impensable, es decir no reducible a puros conceptos y proyectos ideales, de los seres "humanos"?

A la pregunta sobre ¿qué hacer? habría que plantear un retorno (risible) a los viejos y siempre vigentes principios del amor, la compasión, la hospitalidad, la debilidad, la generosidad... ("principios" que las iglesias llamadas monoteístas, ¿quién lo ignora?, nunca llevaron a la práctica). Pero ¿es posible plantear *eso*?, ¿quién podría hacer suyos realmente esos principios o modos-de-ser? Pienso que es posible y que todos podríamos hacer nuestros dichos principios asumiéndonos como seres absolutos, concientes e iguales en cuanto seres humanos. A partir de este punto extremo se abre la posibilidad de una auténtica "revolución" como finalidad actual de lo humano o de lo post-humano que efectivamente ya somos. Paradoja final: realizar la potencia de lo que ya somos.

sobre la técnica I

Según Heidegger, la técnica es una Edad del Ser (de la que dirá después "sólo un Dios puede salvarnos", ya que a falta de ese Dios nos "hundimos" en la catástrofe). Aceptémoslo. La técnica es técnica *del* Ser (doble genitivo): el hombre manipula técnicamente al Ser y el Ser se manifiesta como técnica. En realidad el "hombre" es desplazado y subsumido por la técnica, vale decir que ésta deja de ser un atributo del hombre para ser su *forma* (como manifestación) primordial en cuanto Sistema. Desde el primer bla-bla, la producción del fuego, la creación del arco, de la cerámica, del bronce, del arnés, de la vela, de la escritura, de la imprenta, de la máquina a vapor, de la electricidad, de la energía atómica y de cientos de otros inventos, se ha desarrollado lo que podemos llamar el *mundo*-técnico. Marx, entendiéndolo como un producto del trabajo, lo llamó "mundo-humano". La técnica como *mundo* y así esencialmente como *hombre*. No existe un hombre que desde fuera de la técnica la realice sino que la técnica realiza al hombre que realiza la técnica. Hay una co-pertenencia esencial entre hombre-técnica-ser. El animal con *lógos*, es decir con pensamiento y conciencia, es construido por el mundo y construye el mundo: *es* mundo *del* Ser o mundo-Ser. Pero esa construcción técnica va des-construyendo-destruyendo al animal-*lógos*, lo despoja precisamente de *lógos*: espíritu y pensamiento en cuanto lo *abierto* de la manifestación. La "construcción" técnica comienza a funcionar progresivamente sola, convirtiendo a su "creador" en un instrumento de sí misma. Este proceso de sustracción-reificación-alienación que ejecuta el animal-*lógos* lo despoja al animal-*lógos* (hombre) de su *lógos* (*espíritu*), suprimiendo lo *abierto*, convirtiéndolo en una *cosa*. En una cosa con un "*lógos*" convertido en instrumental (agresivo-destructivo), en un tipo particular de animal-*lógos* sin *lógos* (el *lógos* se retira dejando su forma), es decir sin conciencia-de-sí. Pero todo sucede *en*

y *como* naturaleza-*Ser*. Los "últimos hombres" presenciarán el fin del animal-*lógos* y al desaparecer éste tal vez comience una edad del Ser sin Ser-hombre o más allá u otro-que-hombre. La técnica como forma del mundo humano se desprende del hombre entendido como centro de decisiones y lo convierte o lo vuelve instrumento de su propio accionar sin finalidad, vale decir sin que sus movimientos apunten a un fin o un objetivo esencial. El saber se traslada a la máquina, sostenía Marx. Y este es el punto central: la hipertrofia de la máquina-técnica reifica al hombre, lo vuelve *cosa-técnica*. En la actualidad esta es la evidencia misma. La técnica como *creadora* de mundo se mueve en un espacio nulificado, rígidamente racional y simultáneamente desprovisto de razón; usa la súper-racionalidad que le es propia para destruir la selva amazónica, por ejemplo, pero esta destrucción es i-rracional en relación con la subsistencia de la *vida* en la tierra. El hombre es despojado de su *lógos*-espíritu y a su vez está condicionado para aceptar este despojo como algo natural e incluso deseable. Las computadoras, la televisión, los teléfonos celulares ocupan de manera creciente gran parte del tiempo, y la técnica presenta este hecho como un triunfo del *espíritu*. También la injerencia en la intimidad de la vida, como el "peligro" tal vez mayor que representa la técnica, es presentada como lo que "salva" (la *transparencia total exhibida como felicidad*). Se produce un juego siniestro de verdad-mentira, se presenta a la técnica por su lado, llamémoslo, positivo, mientras que se oculta el lado que es mortal para los seres humanos. Se celebra el código genético pero se ocultan las consecuencias negativas de su manipulación. Los desechos tóxicos, el agostamiento de la tierra, la tala de los bosques, la extinción de las especies son presentados como un avance en el "dominio" de la naturaleza (lo que presupone considerar a la naturaleza como algo pasivo-negativo que debe *dominarse* sometiéndola al exclusivo interés "humano". Es frente al hecho de esta *dominación de la naturaleza* en curso que Hans Jonas planteó como contrapartida la necesidad utópica de una geoética: una ética ya no referida al trato entre los hombres sino a las exigencias extremas de la tierra). La sociedad-humana se vuelve pro-

gresivamente un puro *mecanismo* ajeno o expulsado de la toma de decisiones o donde las decisiones son fruto de la "lógica" enloquecida del propio *sistema*. No se trata de un círculo vicioso ni virtuoso, porque no hay intencionalidades trascendentes. Se trata de lo que hay, llamémoslo ser o naturaleza. Y el mecanismo de lo que hay es el azar y el determinismo. Al azar pertenece el acontecimiento y al determinismo, la lógica. El azar destruye el determinismo y a su vez el determinismo somete el azar a su lógica dialéctica como negatividad inmanente. Ser-naturaleza-hombre están co-apropiados; vale decir que el Ser es Ser del hombre y el hombre es hombre del Ser; dicho de otra manera: no hay hombre sin Ser ni Ser sin hombre. Esto (el *Acontecimiento* en cuanto apropiación mutua de Ser-hombre; digamos: uno-ser-hombre) en su movimiento es lo que llamamos dialéctica, el paso de lo distinto en lo mismo. El Ser se manifiesta Ser en el hombre que es (exactamente no *es* sino *hay* en el ahí como apertura) Ser-lenguaje. La objetivación, reificación y alienación técnica son el acontecer de esa co-pertenencia [en *El abandono de las palabras* (1994), consideré así lo *Ereignis*: "(Marion) deja de lado aquí el problema, esencial en el último Heidegger, de la donación (*es gibt*) y del *Ereignis*"; "el pensamiento de Heidegger culmina en ese *Ereignis*" que Heidegger compara con el *tao*: "que no es el nombre de algo existente"; lo *Ereignis* como lo más "*Enigmático*", lo "inaccesible", "misterioso", etcétera. Para Heidegger ese *lo* (en alemán *es*) neutro *dona* lo donado: el habla como lo abierto que la *posibilita*, ya no como casa del ser, pues el mismo ser ha caído y habría que decir, es posible, *casa del vacío* (lo que crea problema es la palabra "casa" porque no existe, digamos, algo así como una mesa adentro de la casa sino que casamesa lo mismo: la diferencia es en unidad). Agregaba en mi texto: "Aquí yace la posibilidad de superar la inextricable dificultad de decir lo imposible: de decir 'el ser es' diciendo 'hay ser' (da-ser, deja-ser, dona-ser). El *se* del *se* (da) del *es gibt* es *ello*... el *es* que dona; el *ello* que dona es comprendido como *Ereignis*: *das Ereignis ereignet*: la *coapropiación* apropia el ser y el hombre, el *acontecimiento hace acontecimiento* o *acontecea* (lo que no es gramaticalmente decible), el apropiamiento apropia" (p. 234). Re-

cordemos que en *Tiempo y ser* Heidegger afirma: "Enigmático sigue siendo, pues, el Se (el neutro *Ello*, *lo*, 'Eso'), y nosotros mismos seguimos estando perplejos" (ed. Tecnos, p. 37; [perplejidad que, dicha por Heidegger, no deja de ser sorprendente]. ¿El *lógos* entendido como el movimiento del Absoluto-ideal y no como un Dios personal y legislador del *Lógos*? Ni inmanencia (la que presupone una trascendencia) ni trascendencia (la que presupone una inmanencia), sino un *lo* "trascendental", incognoscible *presupuesto* de la inmanencia-trascendencia. Digamos que este es (al margen de si nombrarlo no implica imponer un imposible) el escenario de la técnica en cuanto lo humano de lo in-humano y lo in-humano de lo humano como *apertura*. Se trataría de ver todo como el desarrollo de un espectáculo cuyo autor, actor y espectador es ese *lo* "trascendental": una suerte de gozne entre el límite de lo empírico y el albor de *lo* "Inaccesible". Ser y hombre imbricados en una dialéctica que no culmina en un Saber absoluto sino que persiste interminable en la dinámica de sus *stáseis*. Despojada del Saber, la dialéctica se vuelve fenomenológica y hace de la contradicción y de la paradoja su *forma*. La recurrencia de Heidegger a un Dios ("sólo un dios puede salvarnos": tal vez sería mejor decir "podría", pues vuelve ilusoria la aparición posible de un "dios") es la recurrencia al *eso* trascendental y a la posibilidad de un imposible Acontecimiento. Imposible por imprevisible y no por su nulificación. Acontecimiento de lo otro que hombre-ser-mundo... Pero ¿un Dios? Nada más lejano (ido, huido o muerto) que un "Dios" entendido en su acepción vulgar (común) propia de las religiones monoteístas de Ser Todopoderoso, creador, amoroso, celoso, justo, terrible, etcétera.

Si la *técnica* (en cuanto manifestación) es una edad del Ser y éste es co-apropiado-hombre, la supresión del hombre por la técnica arrastra la supresión del Ser (término posible de su "edad") o su inercia (ya que el Ser no puede aniquilarse). Dicho de otra manera: el "ya no hombre" nietzscheano (pero teniendo en cuenta que el "ya no hombre" del *Zaratustra* se da en forma superior mediante una "revelación"

y no mediante la supresión técnica) como culminación del acaecer técnico traería la destrucción del lenguaje del Ser y del Tiempo, en síntesis, de ese lenguaje original que es presupuesto del lenguaje, y así lo que caería es lo *Ereignis en cuanto* implica al hombre; la técnica cortaría la relación ser-hombre volviéndose pura destrucción del hombre y retiro del Ser. Sin hombre y su correlato, el Ser, la técnica a su vez se auto suprime realizándose, absolutizándose: si no hay ser sin el hombre (el ser que hombrea), el "ya no hombre" arrastra necesariamente al ser (¿el "más allá del ser" platónico podría ubicarse en este punto?), pero al no haber el acaecer ser-hombre, ¿cae también el *lo* del *Ereignis*? Si decimos que el acontecimiento-acontecimientea podemos preguntar por el *qué* del acontecimientea o decir acontecimiento-acontecimiento o callar ante el *lo* "Inaccesible"... Este es el *abismo* (el no-fundamento) de la técnica, su negatividad auto consumiéndose. Nihilismo realizado del yo, del mundo y de Dios. ¿Inicio del "nuevo comienzo" como *silencio*? El silencio no *dice,* sólo deja un *lo* o lo *abierto,* la posibilidad del *lo* imposible. Este sacrificio del *Ser* que sacrifica el "todo" (del Ser-habla o Ser-hombre y mundo) cierra toda posibilidad de un decir con sentido y de toda determinación conceptual. Este puede ser el destino último de la técnica. No obstante, el hombre que "habita poéticamente" puede mantenerse en expectativa: los dados están arrojados pero el acontecer azaroso no ha sido abolido y más bien lo que reina es la espera, una espera ontológica, pero paradojalmente... *de nada*. La espera no espera nada. No hay "salvación" posible. No obstante, *hay* expectativa, incluso de la tragedia del suceso final. ¿Hay un *después* de este *Acontecimiento*? ¿Cómo saberlo si el final es nuestro final y el Acontecimiento es lo incognoscible? Dicho de otra manera: sin Ser, ¿hay Otro? ¿Hay más-allá-del-Ser? Esta es la desolada pregunta imposible que se expande hasta la muerte. ¿Lo *Ereignis* puede terminar al faltarle Ser-Hombre o puede mutarse de un ser a una *vida* en un posible archi-*Ereignis*? En el "Protocolo" posterior al seminario sobre *Tiempo y ser* (Tecnos, p. 69) Heidegger dice: "En la medida en que para Hegel el hombre es el lugar del ad-venir-a-sí-mismo de lo Absoluto, esto conduce a la can-

celación de la finitud del hombre". En Heidegger, por el contrario, se torna precisamente visible la finitud –y ciertamente no sólo la del hombre, sino la del "acaecimiento apropiador" [*Ereignis*]. La "muerte del hombre" no sólo a causa de su finitud sino por la destrucción de su propia construcción teórica (metafísica) implicaría la extinción del "ser" y, por lo tanto, la extinción correlativa del *Ereignis* en cuanto co-apropiación hombre-ser... En el *Seminario de Le Thor* (ed. Alción) se dice que "si el ser está así en necesidad del hombre para ser, es necesario presumir una finitud del ser; que el ser no sea, pues, absolutizado en su inmanencia es la más aguda antítesis con respecto a Hegel" (p. 72). En *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* se dice: "El evento transfiere el dios al hombre, en tanto adjudica éste al dios" (p. 39). Lo así cuestionado es la ultimidad de *Ereignis* por la irrupción del dios. En *Tiempo y ser* (p. 63) Heidegger sostiene que "lo que precisamente importa es ver que el ser, en la medida en que viene a la mirada como acaecimiento apropiador, desaparece como ser". Pensamos que el ser que desaparece es el ser que no implica esencialmente al hombre; este último ser permanece pero, en última instancia, también está sometido a la finitud: al desaparecer propio del *Ereignis*. Aunque Heidegger previene contra "el peligro de que con el nombramiento del 'Se' [del *es gibt* como hay-se-da; como "dejar entrar en presencia"] o 'Ello' introduzcamos arbitrariamente una potencia indeterminada que ponga en marcha todo dar de ser y de tiempo" (p. 36). Luego dice que "enigmático sigue siendo, pues, el *Se*, y nosotros mismos seguimos estando perplejos", y más adelante agrega que el *Se* "nombra presumiblemente algo privilegiado en lo que aquí no hay que entrar" (¿la potencia indeterminada?, ¿dios?, ¿el dios-divino?, ¿*Walten*? y ¿por qué no hay que entrar?). Habría que introducir performativos (libérate, sé algo, sé humano, vive, sé pobre, abandona) y dejarlos correr como ríos hacia "la mar"... no querer ni buscar nada, sólo el agua, el canto de cada alma entonando su himno con palabras insignificantes... Ya no hay "política" en sentido burgués, ¡mejor!, queda más tiempo para vivir, para tener conciencia, para la generosidad... Que los ricos vivan como ricos en la podredumbre sin alma, sin espíritu...

La política ha "muerto": impidamos aquí y ahora, en nosotros mismos, el dolor innecesario, la violencia criminal, el odio, que son lo propio del *mal*. La política ha muerto pero queda la responsabilidad de cada uno, sin mandatos, ya sean "políticos" o "religiosos". Queda la decisión, la resistencia, lo abierto, lo trascendental que cada uno lleva en sí como libertad. Ser libre es vivir en amor en la gran comunidad de los amantes, es exceder el mundo dado, el inconcebible sufrimiento del mundo dado, dejando que sea el mundo posible, *no-condicionado*, que *es* cada hombre en el fondo de su ser, que aparezca el fondo absoluto, el instante absoluto... Vivir como absolutos en lo indefinido que llamamos absoluto.

[¿Fin de lo *Ereignis*? Se dice que lo *Ereignis* es lo "último", pero ¿habrá *último*? Recurramos de nuevo a Heidegger: habla del "frenesí de la técnica" y dice que "no existe rincón de la tierra en el que hoy el hombre pueda vivir", y junto con René Char afirma "que esto es el fin [...] salvo que el pensar y el poetizar logren una potencia sin violencia". Esta última afirmación hoy suena como una utopía para al menos imaginariamente salvarse del "hundimiento" (*El abandono de las palabras*, p. 178, con breves agregados). Así como suenan utópicos la mayoría de los discursos actuales sobre la "comunidad" y sobre la "democracia" (incluso sobre la democracia-por-venir sin posibilidad de advenir, de estar presente (Derrida)). Digo "utópicos" y pienso por ejemplo en el leninismo-comunismo de Žižek o en el "comunismo ideal-ético" de Badiou, de Toni Negri, etcétera, quienes no tienen en cuenta seriamente el cambio total a nivel mundial de la economía y de las ideologías bajo la égida de las indetenibles transformaciones técnicas en curso ("en serio" se refiere al reconocimiento, como presupuesto de los relatos políticos, de la *derrota* de los llamados "comunismos" y del triunfo espectral del capitalismo). Las transformaciones del Sistema exigen un trabajo o un pensamiento *inédito* (el esfuerzo de ese nuevo pensar una nueva realidad) en lugar de una vuelta, en realidad un retroceso, a una conceptualización derrotada, carente de realidad (verdad). Más derrota, más "fracaso" diría Beckett, pues allí,

en la nueva carnicería del nuevo Sistema es donde debemos tratar de pensar y lo que debemos pensar. Las utopías pueden tranquilizar las conciencias agobiadas de los teóricos de una "revolución" que terminó en un "nuevo" capitalismo. Lo que está en discusión son las luchas posibles en una sociedad técnica universalizada. El esfuerzo consiste en pensar las experiencias o, mejor dicho, en dejar que las experiencias piensen, sabiendo de entrada que el pensamiento no es, no puede ni tiene que ser un proyecto a futuro, sino que es en el ahora del mundo, en el ahora de las guerras, de los sufrimientos, de las derrotas, del hambre... ¿Qué posibilidad queda para el instante? ¿Dios?, ¿"el último Dios", el Dios que según Heidegger puede salvarnos de la catástrofe? ¿El amor como exceso, como dádiva, como compasión y mansedumbre? ¿La autoconciencia? ¿El Espíritu? Mientras las filosofías, las teologías, los psicoanálisis, etcétera, son arrasados por lenguajes supertecnificados, esotéricos, a veces ininteligibles, el instante, el aquí y ahora, sigue su trágico curso alienante. "¿Qué hacer?" Nada o, mejor dicho, retirarse, dejar, abandonar lo establecido, el deber-ser, lo "condicional", adentrarse en ese "lo" sin límites, en lo abierto, en el "esplendor" (santo Tomás)... En *Serenidad*, respondiendo a la pregunta sobre qué se puede hacer ante el peligro de la técnica, Heidegger dice "no debemos hacer nada, sólo esperar". No obstante, sus escritos abarcan más de cien tomos, podríamos decir, de lucha contra la destrucción técnica del "mundo". "La técnica fabrica por fabricar, explota la tierra por explotarla, guarda la energía por guardarla, no por obedecer a una necesidad 'real'. La vuelta sobre sí de la voluntad indica su 'nihilismo': ella no persigue ningún fin, se desarrolla en sí misma hasta la total irrealidad. La construcción y la acumulación de miles de cabezas nucleares no corresponden a una real posibilidad de destrucción [...]. La técnica *sólo obedece a su lógica interna y no a la voluntad humana*" (Haar, ob. cit.; yo subrayo) (el problema es que la voluntad humana *es* forma de la técnica que, esencialmente, es manifestación del ser en su coapropiación con el hombre)].

Lo que está en cuestión es el afuera del desesperado juego de la dialéctica, su oculta negatividad negando la hipóstasis final de la

reconciliación, digamos, de la inmanencia realizada. El afuera escapa a toda razón, incluso a la Razón, dejando sólo la posibilidad, el resquicio doloroso de la posibilidad del salto llamado "intuición intelectual" o del "pistoletazo" del que se burlaba Hegel, afuera de toda racionalidad y la consecuente intuición de ese *afuera* como Espíritu Absoluto o Dios. El "salto" místico-poético es un salto sin fundamento: no puede de ninguna manera universalizarse o su universalización es un puro decir-abstracto religioso. Su realización, su tocar, es imaginario y, en última instancia, delirante. El Otro absoluto, el más allá del Ser o del Dios, pertenecen al orden de la creencia, de la fe. Si digo "creo" es porque ese Otro no puede rendir cuentas de su ser, es, digamos, un *decir* o un significante sin referente (sin posibilidad alguna de justificación). Está despojado de realidad sensible o es un tipo de realidad infinitamente hueca, vacía de materia, de cuerpo. Al abandonar el afuera como imposible, la filosofía, hasta sus más sofisticadas y últimas ramificaciones, se vuelve empírica: filosofía de la inmanencia (como positivismo lógico o composibilidad científica o lingüística, etcétera). No obstante, el afuera *insiste*: desde el "animismo" hasta las teologías contemporáneas que pretenden absorber desde las corrientes místicas clásicas hasta las matemáticas modernas, el psicoanálisis y las diversas corrientes filosóficas actuales, *insisten* en una pura *expectativa*... de nada. A lo que se debe agregar el mundo eclesiástico ecuménico de las grandes iglesias del monoteísmo con sus diversas y prolíficas sectas. La creencia en el *afuera* es casi un instinto, algo así como el instinto de la búsqueda sin sentido de *sentido*. No hay calma espiritual sino un incesante y acuciante deseo de transgredir lo dado y hacer, por medio de la *fe*, que el Otro absoluto sea una realidad, aunque sea la realización hipostática del ser humano en su inmanencia. Ni el pensamiento teológico ni tampoco una parte de la filosofía contemporánea aceptan el encierro de la inmanencia, buscando, mediante una actualización nominalista del vocabulario religioso y filosófico, abrir grietas hacia el afuera, grietas que no sean únicamente las de la fe y las creencias en un Dios que, esencialmente, debe redefinirse a partir del giro epocal de la filoso-

fía, a partir, digamos, del "nuevo comienzo" posmetafísico o después de la "muerte de Dios", del Dios de la onto-teo-logía y de todos los *fundamentos* metafísicos. Sin fundamentos, ya sea en el Ser, la Razón, la Voluntad o el Espíritu (todos arrastrados por la "muerte" de los dioses), lo que se plantea como temas centrales, entre otros posibles, son el de lo *abierto* donde *se* da-manifiesta Ser y el *lo/se* que dona la *donación* (ante lo cual impera el silencio).

Tal vez la palabra "Dios" caiga en el olvido para siempre. Es posible. Y también es posible que surjan nuevas palabras, nuevos *silencios* cargados de expectativas. Es posible que los hombres puedan "bailar y cantar", no ante dioses idolátricos, como señaló Heidegger, sino en la libertad de un *más*, de un exceso ontológico que no sólo se niegue al *nombre* de "dios" sino que se niegue también, fundamentalmente, a su institucionalización eclesial o estatal. Incluso aunque esta posibilidad no se pueda visualizar en el espacio de la humanidad actual, digamos o reconozcamos que es una *posibilidad* (¿sobre qué presupuesto negaríamos su *posibilidad*?) imposible de pensar e incluso de imaginar y que seguramente escapa al poder del hombre, no obstante queda como *expectativa* de nada decible. Aceptar esta indecidibilidad o inaccesibilidad no conlleva necesariamente una posición nihilista absoluta (lo que plantearía una contradicción en sí: no podemos afirmar una *nada* pues el propio enunciado niega esa nada. Fue Hegel quien planteó una nada llena de ser). Sí conlleva paradojalmente expectativa y aguardar de o en ese *lo*, ese *eso* o *se*, que no llegará nunca porque incluso su llegada implicaría lógicamente una prolongación de la expectativa.

Jean-Luc Nancy, en *Archivida*, emplea el término "strucción" para hablar de la técnica y conducirnos al *presupuesto* (trascendental). Mejor dicho, para des-situar la técnica de su lugar canónico y proyectarnos a su exceso (el *más*) ontológico o post-ontológico. Me parece que no puede hablarse de la técnica como un "suplemento" (Derrida) de la naturaleza, pues en este caso el encierro (la inmanencia)

sería insuperable: en este nivel empírico todo es "naturaleza", tanto una hormiga y su hormiguero como el hombre y sus robots son naturaleza. No construyendo-destruyendo sus creaciones, porque carece de fines, de proyectos, de conciencia-de-sí, sino siendo siempre su *ser* en un éxtasis-dinámico. No crea ni destruye: es su Ser (*infinito*). Nancy *dice* que construye. Pero más allá de construir-destruir hay que "dejar nacer el sentido" (pues tanto dejar como impedir pertenecen a esa naturaleza casi personificada; el consentimiento o el rechazo del hombre son avatares de la neutralidad de lo que llamamos *naturaleza*). No es el hombre el que "deja nacer el sentido" (el nacer lo imposible: un sentido o un sin sentido) sino que todo ocurre en la realidad, no en el *real* hueco de la realidad. Nancy dice que "la construcción ha portado en ella misma el germen de la desconstrucción", que a su vez inaugura otra construcción cada vez más compleja, que podría decirse post-mundo: un "amontonamiento vertiginoso de trozos, partes, zonas, fragmentos" que hace casi imposible "la distinción entre 'sujeto' y 'objeto'". Lo que desaparece es nuestro viejo y querido *mundo*, el *uni*verso o "Dios". Estamos ante "una creación continua donde se renueva y se relanza incesantemente la posibilidad misma del mundo o de la multiplicidad de mundos" de los cuales "no podríamos dar cuenta": "La técnica habría tal vez hurtado toda especie de fin último o de bien supremo". No obstante "puede haber un progreso" más allá de la construcción-destrucción efectuada por "un arquitecto o un mecánico del mundo" o, agreguemos, por un Dios-creador, suplantado en este caso por la *strucción* en cuanto situada más allá del orden como un inédito des-orden (contingencia, fortuitidad, dispersión, errancia... etcétera.). No se trata del *aparecer* de un ser en sí (¿cómo sería posible saberlo?): "Nada precede ni sigue al 'fenómeno' que es el ser mismo". Sin el trasfondo ontológico de un en-sí todo aparece en el aparecer como fenómeno (olvidando el *noúmeno* como mera hipótesis destruida, pues ningún Ser sostiene al fenómeno desde afuera de sí). En realidad "todo remite a todo y todo se muestra entonces a través de todo" (este conocido y antiquísimo apotegma

místico fue retomado por los románticos alemanes y por Hölderlin en su *Hiperión*).

¿Y Dios? Nancy aventura que es imposible, frente a la inmensa complejidad del mundo, la existencia de un *designio* inteligente ("un *intelligent design*"), pero agrega la pregunta sobre si esta mutación técnica de Occidente no plantea "la posibilidad" de un dios arquitecto del mundo y al mismo tiempo alejado y no-presente. Pregunta que rebota contra la negación: "Es claro que toda representación de un *intelligent design* está condenada al fracaso, ya que la 'inteligencia' no representa más que a ella misma". Es posible que la inteligencia como tal cierre la posibilidad, por antropomorfización, de una inteligencia creadora del o de los mundos, pero no cierra la posibilidad de una otredad de la inteligencia, de un *más* incognoscible del que la inteligencia sería una reducción. "Tenemos que prescindir de cualquier 'designio inteligente', eso ya no se discute" (es decir la *muerte de dios*). Lo que sí se discute es la existencia de una "inteligencia primordial [...] que es mucho más amplia que la nuestra"; se trata de una nueva hipótesis de lo que fue una hipótesis ya superada. A esta seguridad insegura, pues en "todas partes brota lo ilimitado", se enfrenta la "prudencia" gritando por la "detención". Una detención imposible porque ya la técnica se ha apropiado, entretejiendo-sosteniendo-construyendo mundos con un sentido propio. "La construcción llegando hasta el fondo para desfondarse [¿o tal vez no?] –o bien encontraremos cómo reconocer el 'sentido' a través de la *strucción* [¿lo trascendental?] allí donde no hay ni fin, ni medios, ni ensamblaje, ni desamblaje, ni alto, ni bajo, ni este, ni oeste. Sino todo junto". Este "avanzar", pero hacia nada o hacia el decir paradojal de lo que no se puede decir, llena el *hueco* con la palabra *sentido,* que es una repetición de la forma de lo mismo: Dios, Ser, Razón, Voluntad...

Luego aparece Dios como problema ¿o palabra? ¿Qué "Dios"? No el de la fe sino como "un hecho mayor de la cultura, de la lengua y del pensamiento". No se trata del Dios de los monoteísmos ni de

los dioses paganos. Se trata, más allá de "sea lo que sea o quien sea", de un "llamado" (el ¡Dios mío!) y de llamarlo. En este punto Nancy introduce el "Bendito los pobres de espíritu" del Maestro Eckhart, lo que equivale a rogar a Dios que "lo prive de Dios" [yo señalaría dos cosas: a) ser pobre de espíritu es no tener *yo* –con todas las consecuencias que esta supresión implica–; b) no estar en poder de la idolatría de la palabra "Dios": el fetichismo de lo nominativo]. Se trata de librarse de la idea del Dios creador, pues Dios no sería un ente creador de entes sino que las llamadas criaturas son "la actualidad del acto divino y Dios *no es nada más* que ese *acto*" (yo subrayo). [¿Cómo saberlo?]. Pero Dios (¿se refiere al Dios-idolátrico conceptual?) sólo sucede por medio de las criaturas o como criatura (aquí hay resonancia heideggeriana de lo *Ereignis* como co-apropiación de Ser/hombre: sin hombre no hay Ser y viceversa); Eckhart dice "yo soy el origen de que Dios sea Dios", esta afirmación exige lógicamente un *más que Dios*. Por eso la necesidad de librarse de Dios para alcanzar la pobreza del espíritu, sin Dios y sin *yo* [sin "yo" implica abandonar todos los terrenos de la filosofía y las ciencias, donde el sujeto-yo es el pivote esencial de sus expresiones]. De otra manera: toda acción, y fundamentalmente la creación, transcurre "toda en él". Para esto Dios debe salir de su "abismo" [¿ese abismo sería el más-que-dios platónico o la "divinidad" eckhartiana?]. A esto no es necesario "entenderlo", pues "ella es la 'verdad al descubierto tal como sale sin mediación del corazón de Dios'". El más allá de Dios es su *eternidad*, la cual me implica e implica a todas las criaturas. No se trata, es la denegación última de Nancy, de una "mística" sino del "despojo ante el misterio" [pero el misterio es misterio del yo-sujeto, del dios, de la naturaleza, que se deponen para siempre en lo que *llamamos* misterio] que no es penetrado por la razón pues "está allí delante, enteramente manifiesto y accesible, pero sólo como despojo"; es un "golpe", "un don y un empuje, un impulso". Nancy empuja más allá de la teoría ("no se trata de un mero juego teórico"). El ruego a Dios implica relación con Dios y diferencia; si no hubiese diferencia no habría posibilidad de ruego: al pedir a Dios que me absuelva de él

reconozco y ruego que se absuelva de sí (al menos para este sujeto-yo que ruega ser absuelto –o librado–, aceptando-negando la divinidad como abismo incluso de Dios: aceptando y negando la misteriosidad). En otras palabras, el ruego (el ¡Dios mío!) es de nadie (de yo, de sujeto) a nadie (de Ser, de Dios, de sustancia, de causa), un ruego sin sentido, vacío de todo sentido... Todo es absurdo pues da o dona como real el mero enunciado: la causa-de-sí (*causa sui*), y la creación a partir de la nada (pues presupone una nada que no sería Dios y un Dios absoluto que carecería de *esa* nada).

[La técnica, mejor dicho los mundos de la creación técnica superpuestos al mundo desnudo del ser-humano, los llamados mundos paralelos inmiscuidos y tendientes a conformar una inconcebible unidad múltiple, ¿desplazan al "arquitecto" o ingeniero creador dejando sólo un hueco, un vacío ("infinito" diría Descartes), donde tanto el hombre como Dios se desploman en un inevitable aniquilamiento? Un hueco sin posibilidad de nombre (ni Dios, ni Naturaleza, ni Hombre) pero a su vez presupuesto incognoscible de la donación posible-imposible de un otro-que-mundo... Pero la técnica ¿no arrastra también el *don* y deja sólo una huella desértica, sin sentido, una pregunta insistente y también sin sentido? Las inmensas y múltiples construcciones del hombre ¿son inútiles? Este hacer y ser *inútil* ¿será nuestro frágil, débil, falible sentido-sin-sentido, la "paradoja" de ese mundo considerado como "un cuento contado por un idiota"?].

Los "científicos" cantan victoria. Un campeón mundial de ajedrez fue derrotado por una computadora, ya no se trata de hacer una inteligencia artificial que imite al hombre sino de una inmensa síntesis de puntos de conocimiento, organización y decisiones ramificadas al infinito, de máquinas con poder de improvisación y *decisión*... podríamos llamarla una síntesis simbiótica de una inédita co-pertenencia: "Ahora es la técnica la que engloba y determina las formas culturales, la 'civilización'" dice Jacques Ellul en *Le système technicien*. Los matemáticos (desde Cantor hasta Gödel, Hilbert, Turing y tantos

otros) penetraron en un espacio *insondable* que los enloqueció. Se trata de una "humanidad paralela", de la "'vida' de los procesadores", de "criaturas artificiales", del *reino* de los robots... La revolución técnico-matemática se ha puesto en marcha. El *mundo técnico* se dispersa, errático, por todos los niveles del "mundo humano" (los bancos, la salud, los armamentos, las comunicaciones) envolviéndolos en una capa post-humana que se hace cargo tanto de la producción, la distribución, la planificación y esencialmente, esto es lo siniestro, de la *decisión*. Un mundo-técnico que injiere en los cuerpos y las "almas" de los seres humanos despojándolos progresivamente de lo que hemos llamado "espíritu". Un mundo humano-ya-no-humano (¿pero qué?) sino reificado, donde caben todos los proyectos que aparecen como neutros, más allá de lo positivo y de lo negativo: una deriva sin más finalidad que su propio ¿ser? o ¿exceso? Un "hombre" ("ya no hombre") rehecho a base de injertos y cuya vida tal vez pueda prolongarse indefinidamente, en cuyo cerebro podrán introducirse *cosas* o *aparatos* ilimitadamente pequeños que aumenten su capacidad de relacionar, de recordar, de crear *al margen* de su soporte "humano". Ya no se trata de ciencia-ficción, se trata de lo que está pasando en nuestras vidas, aunque no tengamos clara conciencia de ello (tal vez nadie la tenga y todo se realice involuntariamente, por una pura inercia sin contenido). Ese "hombre" "ya no-hombre", y ni siquiera máquina, ingresará-sin-ser en un universo sin tiempo y sin espacio, posiblemente en un "mundo" (pero esta palabra carecerá o carece ya de sentido ante el emplazamiento ilimitado de puras potencias des-realizadas) sin auto-conciencia. Nuestra "edad" habrá desaparecido junto con el *yo*, con el *mundo* y con *dios* (últimos vestigios de una edad muerta que quedarán como vagos y lejanos testimonios de una época todavía *histórica*). Lo que así se abre es una incógnita en la que recién comenzamos a penetrar. Nos hallamos en el inicio de la utopía maquínica realizándose. ¿La post-máquina/hombre podrá ser lo que alguna vez se pensó y nominó "Dios", *algo* sin deseos, sin pensamientos, sin voluntad, *algo*, sin qué, sin nada, en un vacío sin resonancia?

Si pensamos que este proceso se da en una progresión geométrica (y que a escala mundo recién comienza), que en consecuencia la potenciación del cerebro humano puede darse *n* veces con un resultado *x*, y que a su vez esta *x* puede producir indefinidos *n* veces, el resultado se vuelve inconcebible. Ahora bien, eso *ya* está dado. Habrá reacomodos geopolíticos, posiblemente guerras de exterminio. Posiblemente la población humana se reduzca de manera substancial, posiblemente los *ordenadores* de todo tipo "re-ordenen" totalmente el mundo haciendo hasta de sus posibles fallas una positividad paradojal. Lo cierto es que el llamado "hombre" (¡y con él el "Ser" que le co-pertenece!) tiende aceleradamente a desaparecer transformándose en una X a la que aún no podemos nombrar (tal vez *no pueda tener nombre* pues todo nombre substancializa y limita –este fue el problema de la idolatría conceptual que subsumió al dios de la *edad* humana). Sin embargo, es posible que *eso* carezca de pasiones, de amor, de odio, de deseos, de sueños, y sea un funcionamiento, un algoritmo o potencias puramente fuera de toda materialidad/idealidad, actos sin finalidad... De nada vale lamentarse ni culpar al "hombre" pues se trata de Acontecimientos que irrumpen como formas inesperadas, cósmicas o moleculares. Acontecimientos imprevisibles e incomprensibles. Como si de pronto la tierra chocara contra una inmensa masa invisible, indetectable, tal vez inexistente. No hay categorías que rindan cuenta del Acontecimiento, *todo* puede suceder. Incluso la idea de creación y de donación pierden su valor teológico-filosófico. Lo absolutamente imposible del Acontecimiento borra todas las explicaciones "humanas". Somos un Acontecimiento: por ejemplo, el de la materia, el de la vida, el del habla. ¿Por qué hay vida? "¿Por qué hay *algo* y no nada?". Este "algo" es el Acontecimiento contra el cual se han devanado los sesos nuestros filósofos, teólogos y científicos durante siglos. Y aquí-ahora (es) *esto*. Este Acontecimiento (es) lo que (somos). Y sólo otro Acontecimiento (¿acaso el posible-imposible "Dios divino" como posibilidad utópica de "salvación"?) podría "salvarnos". Pero ¿salvarnos de qué y cómo? ¿Lo salvador como "eso" que sintetizaría y superaría tanto al hom-

bre como a la máquina mediante una destrucción que diera lugar a un nuevo inicio (no un nuevo inicio de lo mismo, sino un nuevo inicio inimaginable e impensable, porque otro inicio pensable sería inevitablemente de lo mismo: el ente)? Palabras... porque del Acontecimiento, de su posible o imposible acontecer, no se puede hablar. ¿Es posible esperarlo? Toda espera es inútil. La supresión del hombre y de la máquina implica la supresión (o su desplazamiento insuperable) del Ser que, aunque indeterminado-inefable sostenía y era sostenido por el hombre, y la máquina tanto como la post-máquina no pueden co-pertenecerse con el Ser (¿huida o muerte del Ser?) porque la máquina es forma de lo inerte. ¿Y el más-allá del ser? Pero ¿hay más-allá del ser? ¿Cómo saberlo si le pertenecemos al Ser así como él nos pertenece? Hablamos de la técnica y del ser como si fueran la actualidad de una *edad* sin advertir que esa edad ya pasó, que vivimos en su estela y en el inicio de ese irrisorio más-allá-del-Ser (aunque un *más allá del ser* sea imposible)...

Decimos "perspectivas"... mientras tanto vemos el espectáculo que se desarrolla ante nuestros ojos o mejor dicho, vivimos en y como ese espectáculo que *somos*. Las perspectivas pueden dejarse de lado como signos amenazadores e incluso podrían desearse para vivir la experiencia de ser-otro al mismo tiempo que ser-el-mismo... [en general, nadie quiere despegarse, ¡estamos enmerdados hasta el cáliz de la usura que intercambia la vida por lo inane!]. Nuestro Acontecimiento es el *mundo* y dentro del mundo y como mundo el acontecer de lo que llamamos *yo*. Recién comienza en el "lo desconocido" lo nuevo del "nuevo inicio": la computación, la cibernética, los teléfonos celulares, el genoma humano, el código genético, los viajes espaciales, los drones... Dentro de algunos siglos lo "nuevo" alcanzará su plenitud y después, durante milenios, se desarrollarán sus potencialidades. Dependemos de la vida del sol y desapareceremos con él, ¿o a *eso*, lo post-técnico-humano, lo sucederá un nuevo *milagro*, quiero decir otro Acontecimiento que salve a *esto* de la catástrofe? ¿De nuevo el nuevo "Dios" (¿pero qué?, ¿por qué "Dios"?) nos

salvará (¿pero a quién salvará si no hay nadie?)? El Acontecimiento no puede ser un subrepticio Ser o Dios que suplante con otra forma lo mismo (la onto-teo-logía). El Acontecimiento (es) precisamente lo no-dios y lo no-ser, el no-fundamento, la no-esperanza. ¿Entonces (no hay entonces) qué es (no hay es) el Acontecimiento? ¿Podemos enunciar-aventurar un nihilismo positivo absoluto? El círculo vicioso se cierra. En realidad no es un círculo sino una tumba... lo demás son "palabras"... o "el silencio de los espacios infinitos"... o vaya a saber qué... ¿saber?, ¿qué?

sobre la técnica II

El poder inteligente se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad.
Byung-Chul Han

La ingeniería genética es capaz de alterar la naturaleza humana. En el futuro podremos crear seres humanos como creamos animales.
Francis Fukuyama

Ahora es la técnica la que determina las formas culturales, la civilización. La técnica crea un universo paralelo que es aprehendido directamente por nuestros sentidos y simultáneamente alimentado por miríadas de servidores.
Eric Sadin

Hay cosas que suceden, llamémoslas Acontecimientos.

Por ejemplo, de la unión del hidrógeno y el oxígeno Acontece ¡el agua!

Acontece la aparición de la vida. Acontece la "danza" de las abejas que le "comunican" a las otras abejas el lugar preciso donde hay flores...

Las plantas se apoderan de la energía solar.

Acontece el "habla", el lenguaje, el pensamiento, el hombre.

El mundo es una suma infinita de "acontecimientos".

Imaginemos que no hubiese ningún animal sobre la tierra y que de pronto apareciese "una" hormiga, *algo* no construido ni constituido por nadie o, al menos, no por el hombre... Para los creyentes en dios el mundo fue "creado" por un dios (que a su vez, en esto no creen, fue creado por el hombre).

Convengamos, al menos, en que nada ni nadie "sin lenguaje" pudo inventar el lenguaje (de pronto la madera se despertó violín,

dijo Rimbaud), (por esta razón el lenguaje no es una construcción "técnica": porque sin lenguaje no hay hombre que cree el lenguaje)...

Este algo-lenguaje (el "hombre") surgió posiblemente a través de un larguísimo proceso que se subsumió en un instante: *apareció* "sin por qué y sin para qué", diría A. Silesius, fue, como se dice, una "donación", algo *dado*...

Pero ¿y si todo fuera realmente sin por qué y sin para qué?, ¿si la pregunta "¿por qué?" careciera de sentido? ¿Si todo fuera sólo así como es? (Se dirá que millones de seres humanos, incluidos innumerables científicos y filósofos, "creen" que hubo necesariamente un creador del mundo... esto es cierto... pero frente a la afirmación de que todo tiene una causa uno está lógicamente en su derecho si pregunta ¿quién lo creo a dios? De esta manera la pregunta seguirá repitiéndose *ad-eternum*)...

Lo que "llamamos" hombre construyó cosas o, mejor dicho, él *es* esas construcciones: quiero decir que no existió "primero" un hombre que "después", en un segundo momento, construyó chozas, casas, piraguas, arcos y flechas, cerámicas, tejidos, el fuego, el cobre, el hierro, el arnés, velas, lanzas, arcabuces, cañones, bombas atómicas, radares, teléfonos, computadoras, anestésicos, antibióticos, drones, fósforos, prótesis, audífonos, lentes, submarinos, satélites...

Las construcciones, desde un hacha de piedra hasta internet, son, somos, la técnica (teniendo en cuenta que *la* técnica es un concepto, pues lo que existe son cientos de miles de objetos construidos mediante procedimientos determinados para usos determinados, y a veces descubiertos por puro azar... como la mítica manzana que le cayó encima a Newton para despertarlo de su "ignorancia" respecto a por qué caen las cosas...).

Objetos sin los cuales la humanidad no existiría porque lo que llamamos la humanidad es, precisamente, *eso*.

Pero uno puede preguntarse, legítimamente, si el hombre es sólo un infinitamente complejo robot o si es algo "más" que un robot: ¿es sólo una máquina o es algo más que una máquina? Este es un problema que, a mi juicio, es imposible resolver "racionalmente" pues en

última instancia pertenece al orden de la creencia o de la fe. Y si fuera más que una máquina nunca –diría Kant– se podría decir qué es ese "más" porque, precisamente, es más-que-el-hombre... ¿Lo inhumano del hombre, su misterio?

Heidegger distinguió entre lo que denominó "esencia de la técnica" y el mundo de objetos técnicos. Respecto a lo primero sostuvo que la técnica es una "epifanía" del ser (un aparecer, un manifestarse), un salir de lo oculto a la presencia. Y respecto a la multitud avasallante de objetos técnicos planteó el problema del "trato" con ellos: como resulta imposible retroceder a viejas épocas es necesario saber tratar con los objetos producto de la técnica, vale decir saber decir *no* o *sí* a tales objetos.

Negar en totalidad la técnica en una suerte de teología negativa (no, no, no...) es hoy un absurdo (incluso dejando de lado la idea de que "somos" técnica y que, por consiguiente, no podemos sacarnos de encima la técnica como si fuera un saco).

Luego, cada uno debe *decidir* si dice SÍ o NO al automóvil, a la televisión, a los teléfonos celulares... Ante la imposibilidad de un NO absoluto decir NO a la técnica "mala" y SÍ a la técnica "buena"... Pero ¿hay una técnica mala y otra buena? Y, en caso de haberla, ¿quién decide la que es buena o la que es mala?

No se puede decir que un tigre o un terremoto son "malos" (salvo metafóricamente). Un tigre es un tigre, como un árbol es un árbol. Uno puede decir que el tigre es malo si lo ataca, pero no "en sí" mismo... en sí solamente es un tigre. Siempre es un tigre.

Para decir que algo o alguien es malo debe haber una intención, la intencionalidad de hacer un acto malvado, que produce dolor, sufrimiento o muerte. En un terremoto no hay una intención maligna (sólo si un Dios lo produjera para castigar, como fue el primer genocidio divino que la Biblia llamó "diluvio"... Pero incluso en este caso el diluvio no sería "malo" sino que fue el instrumento utilizado por Jehová para castigar al género humano por su desobediencia. Incluso Dios no podría ser malo o bueno sino que es como es (para ser "otro" tendría que dejar de ser Dios...)).

La técnica no es buena ni mala. Si X o Z utilizan la ciencia y la técnica para fabricar la bomba atómica nadie diría que la bomba (esa suma de acero, cables, uranio o hidrógeno) es mala, la maldad está en la intención y en el acto de arrojarla sobre un pueblo para castigarlo o someterlo...

Pero ¿acaso puede separarse la bomba de su intencionalidad? ¿Y si la bomba y la intención para la que fue construida conformaran una unidad, si la maldad del hombre estuviera unida esencialmente a la bomba "como tal"? ¿Y si no hubiera este "como tal"?

La técnica que aquí me interesa es la técnica moderna cuya particularidad es la de haberse "separado" del hombre (el "mundo paralelo" de Sadin) y en haber convertido al hombre en su "servidor" (un buen ejemplo de inversión a lo Marx: en lugar de la máquina servir al hombre, el hombre sirve a la máquina: es como el "aceite" en su relación con la máquina: la facilita, la posibilita).

Alrededor de 1750 se produjo la llamada Revolución Industrial: una época de locura por las invenciones. Una de ellas fue la invención de una máquina que para su funcionamiento no utilizaba la energía del hombre sino la energía del vapor de agua. La máquina comenzó a funcionar sola (sin el hombre). Además, se apropió del "saber hacer": sabe tejer, produce tejidos con dibujos, guardas, etcétera, sin que sea necesaria la presencia de la tejedora que hasta ese momento era la que "sabía" cómo y qué tejer. Las tejedoras y los tejedores son despojados o desplazados de su saber-tejer y convertidos en instrumentos de la máquina. Por otra parte, y también este es un aspecto esencial, la máquina suplanta a los obreros, una máquina realiza el trabajo de cientos y miles de obreros (de allí las grandes luchas *luditas* contra las máquinas... El sistema productivo se convirtió en lo que Marx llamó "gran autómata").

[Se puede objetar que la máquina es construida por el hombre... Sí, pero el hombre (el obrero, el ingeniero y hasta el mismo capitalista) se ha convertido en una "personificación del Capital". Lo que llamamos hombre ya no es la raíz de todas las cosas sino un "conjunto de relaciones sociales". Heidegger no tuvo en cuenta esta mutación y

siguió criticando la idea que considera al "hombre" como *raíz* de las cosas. El hombre "construye" la máquina a partir de la posibilidad, diría del requerimiento, de la propia máquina].

Así la máquina comienza su gran odisea hasta llegar, por ejemplo, a la computadora de *Odisea en el espacio*, la cual lee en los labios de los astronautas que han decidido "desconectarla" (matarla, en otros términos) y entonces toma la *decisión* (fuera de su "programa") de matarlos a ellos. Ciencia ficción, sí, pero no tanto...

Ya no es tan ciencia ficción desde el momento en que una computadora le gana una partida al campeón mundial de ajedrez... Se objetará que la computadora fue "programada" por un hombre... Es cierto, pero no es lo esencial (y esto es lo que estoy planteando aquí): 1) porque entonces el hombre que la programó sería el nuevo campeón mundial de ajedrez; 2) porque hay, digamos una *zona* donde la partida es una suerte de abismo (la zona intermedia entre la apertura y el final) donde no se puede *prever*, porque se trata de un punto donde la máquina se libera del hombre (del "programa") y *es* sólo máquina, ¡y es en ese punto de arbitrio donde gana!

Hay objetos técnicos que metafóricamente podemos llamar "buenos" (por ejemplo la anestesia, las ecografías, los antibióticos, etcétera), hay otros que son más o menos inocuos... Pero la maldad de la técnica (independizada del hombre) es más compleja y sutil.

No se trata sólo de la tala de bosques y selvas (los "pulmones" terrestres). Tampoco se trata del exterminio de animales, ni del envenenamiento de los mares, ni siquiera de las experiencias destinadas a largo plazo a modificar las estructuras anatómicas y psicológicas de los seres humanos, ni se trata de la ingeniería genética, ni de las experiencias destinadas a construir robots-hombres u hombres-robots.

De lo que verdaderamente se trata es de la muerte del hombre. No de una muerte en el sentido común del término sino de una muerte en cuanto *ser pensante, pasional, deseante, imaginativo*... Cada vez más la *mente* (me refiero a lo que comúnmente llamamos el "espíritu") es ocupada o destruida por objetos que son producto de la técnica, como la televisión o los teléfonos celulares, entre tantos

otros... Se trata de una competencia atroz entre los más sofisticados productos técnicos (los seres humanos somos "controlados" de una manera que nadie imaginó) y, lo que es peor, somos *determinados* en nuestras vidas, costumbres, lenguajes, deseos, etcétera. La televisión no sólo nos "roba" el tiempo sino que esencial y progresivamente *determina* nuestras vidas.

La televisión, los telefonitos, la radio, los diarios, las revistas, *determinan* una gran parte de nuestras ideas, crean nuestros deseos, ocupan nuestra imaginación. Y esto se produce sin que haya quien lo piense o quiera *eso*.

El Gran Autómata no piensa sino que Actúa (*es*, si aún fuera posible hablar de "ser", esa acción) mediante síntesis múltiples y variables de casi infinitos vectores o "datos" que ninguna mente humana puede poseer. El hombre no decide y tampoco el Sistema decide, se trata de movimientos y decisiones automáticas que sintetizan a velocidades inauditas una cantidad de datos también inaudita (como los "datos" superan absolutamente al hombre, sólo las máquinas pueden operar con dichos datos (los *Big Data*)). Esta cantidad inimaginable de datos sólo accesible a la máquina lleva aparejada una forma casi exhaustiva y súper sofisticada de "control": no se trata de saber cuántos son los hombres, dónde están, cuáles son sus gustos, cuáles sus ideas, sino que se trata fundamentalmente de hacer que *tengan tales gustos y tales ideas*. El "hombre", más que pensar, es pensado o piensa lo que el Sistema, el "Gran Autómata", le hace pensar. Pero entonces ¿el "Gran Autómata" *piensa*? Yo diría que es un movimiento de ajuste sin auto-conciencia. Sus pensamientos son sus decisiones. Millones de pensamientos y de acciones conforman lo que podríamos llamar el pensamiento del Sistema...

En el colmo de esta *maldad objetiva* (sin sujeto) se va conformando un Sistema Técnico Universal que sin hombres, sin conciencia de sí, sin partidos políticos, ni iglesias, ni comités de sabios... *actúa*, es en *acto* lo que es sin *ser*: una Acción neutra-*dada*.

Es *eso* que carece de "nombre" y a lo que llamo el *mal*, lo que (trágica paradoja) deseamos y queremos y aceptamos con alegría.

Queremos y deseamos este Sistema que nos va desconstruyendo y robotizando velozmente. Nadie nos obliga a ver durante horas la televisión, pero lo hacemos. A donde vayamos está el Ojo maligno de la televisión atiborrándonos de estupideces, de banalidades, de mentiras. Nadie nos obliga a mandar y recibir durante horas los llamados "mensajitos" celulares, pero lo hacemos. ¡Deseamos hacerlo! Si nos privaran de televisión y de telefonitos celulares seríamos seres infelices, desgraciados.

La sociedad es unificada, "globalizada". Todos pensamos en los mismos términos y, en el fondo, pensamos lo mismo. Todos queremos ir a Tokio o a París o al Amazonas, no se sabe a qué, pero queremos ir. Es el gran negocio del turismo. Todos queremos estirarnos la cara, borrar las arrugas, ir a Pilates, viajar oh, viajar en una suerte de carrusel loco: los del norte quieren ir al sur y viceversa, los turcos quieren venir a Córdoba y los cordobeses quieren conocer Estambul, ¡el que no conoce Estambul o Mar Chiquita no sabe lo que es el mundo! Nos imponen el turismo, las camisas, la música, las comidas, ¡los pensamientos!, los o.k., San Francisco es como Monte Maíz (en Monte Maíz se puede escuchar a Schoenberg y ver a Pollock y entrar en la Biblioteca Nacional de Francia o de donde sea...). Ya no se dice "vamos" sino "va" o cosas por el estilo. Se cortan las palabras, las frases, los escritos se vuelven lisos, da lo mismo un esquimal o un porteño o un inglés...

Y lo que es peor *todo queda registrado*: nuestros nombres, direcciones, gustos, paseos, amores... ¿para qué? Para nada, por supuesto o vaya a saber...

No sabemos a dónde irá la Máquina Automática, esta, aquí, ahora, esta que somos nosotros, a la que queremos mirar como algo extraño y malo *sin advertir que ella somos nosotros*... que estamos en una tragedia y la vivimos como una fiesta... los recién nacidos no saben el mundo que les hemos preparado...

Entonces *¿qué hacer?* (la vieja y terrible pregunta "retórica" que se hizo Lenin). Nada. No podemos hacer nada (¿Heidegger?). No es posible plantear un quehacer "viable" o un deber-ser ético, universal.

Recurrir a la responsabilidad es inútil, porque precisamente la técnica suprime la responsabilidad. Recurrir al amor es casi ridículo (si uno mira el mundo: China, Israel, Cuba... para no hablar, claro, de Estados Unidos de América del Norte). Recurrir al miedo no da resultado sino más policías. Plantear un pasado idílico es inútil, nadie lo quiere y además nunca existió. La santidad, el budismo, el vegetarianismo, el yoga, suenan a chistes de mal gusto...

Heidegger sólo vio el comienzo de todo esto y sostuvo que "sólo un dios puede salvarnos". Marx, un siglo antes, había lanzado su grito de alarma: ¡socialismo o barbarie! El "socialismo" fue una experiencia trágica, y como el dios salvador no aparece, cada día somos más suplantados por la técnica.

No hay aún máquinas-robots que lloren, amen, hagan chistes, sueñen... ¿Para qué lo harían si la máquina es el gran "Acontecimiento" sin-hombre, *algo*, una "cosa" en el universo, como la luna entre miles de millones de galaxias, con miles de millones de estrellas... etcétera?

Para sus tareas "románticas" el Sistema nos tiene a nosotros, sus criaturas, los "replicantes" de *Blade Runner* o como ocurre en ese cuento de Ray Bradbury donde un tipo, después de hacer el amor se despierta y oye que la mujer a su lado hace tic-tac tic-tac...

No hay salida universal. Cada ser humano es absoluto. Es a partir y como *absoluto* que tal vez se pueda resistir el mal de la técnica. Se puede hacer lo que se quiera, sin "esperanzas", por cierto, contra la maldad de la técnica. Todo es difícil. Yo diría imposible. Incluso romper el tiempo y vivir la eternidad del instante o el instante como eternidad, como dijo Nietzsche, es imposible. Sin olvidar, por otra parte, que amar al prójimo, incluso amar al enemigo, son actos *imposibles*. Sin embargo tal vez en lo imposible haya un misterio y el Dios de Heidegger (vaya a saber qué entendía finalmente Heidegger por ese "Dios") sea una posibilidad, tal vez no la única, que nos queda antes de hundirnos totalmente en el *mal* (de alguna manera hay que llamar a la Técnica). Frente al hombre de la *reificación* total pareciera que para Heidegger sólo resta el pensador atento a la escucha del ser: el poeta ("el Amigo: el amigo de la casa del mundo").

Para concluir agrego a la primera otra cita de Heidegger que ya no apela a un Dios salvador: "Es necesario que el ser como voluntad sea quebrado, que el mundo sea destruido, la tierra entregada a la devastación y el hombre impelido sólo a trabajar [...] La bestia de trabajo es abandonada al vértigo de sus fabricaciones, a fin de que se desgarre ella misma, se destruya y caiga en la nulidad de la nada" (Martin Heidegger, *Ensayos y conferencias*).

fragmento

"El fondo del alma extática existe sin identidad", dice Rousseau. Ese fondo carece de nombre, de concepto, de ser, de yo: lo que llama "identidad". A ese fondo se ha tratado de darle algunos nombres, desde "dios" hasta "trascendental". Todos nombres que son inmediata e imperiosamente tachados... Se trata del fondo sin historia, sin épocas, que subyace incluso al *Ereignis* o hacia el que apunta una de las caras del *Ereignis*. Un fondo sólo presumible desde el pensar y el cantar sagrados (el "más que hombre") y no desde el "nuevo sujeto" planetario sometido en totalidad por la cosificación técnica. "Hay un estar 'muerto en el mundo' que no significa 'ya no estar vivo'", dice Pascal Quignard. Entiendo muerto como muerto-para-la-muerte (el odio, la guerra, la depredación del hombre y de la naturaleza, la televisión, el turismo, la universidad), es decir muerto para las infinitas muertes de la civilización. Y precisamente es *esa* muerte difícil la que posibilita la Vida.

comentarios a g. lombardi, *clínica y lógica de la autorreferencia*; guy le gaufey, *l'incomplétude du symbolique*

"Así se llega rápidamente al estado que Felix Hausdorff describe en 1914 en estos términos: 'un campo en el cual nada es evidente, donde los enunciados verdaderos son a menudo paradojales, y donde los enunciados plausibles son falsos'. Si agregamos la afirmación de B. Russell según la cual las matemáticas son la disciplina donde no se sabe de qué se habla, se entiende que en *L'étourdit* Lacan haya podido escribir [...] que 'el matemático tiene con su lenguaje el mismo embarazo que nosotros con el inconciente, que se traduce en este pensamiento *que no se sabe de qué habla, ni si es verdadero*'" (yo subrayo).

David Hilbert pensaba "que la manera más fiable de tratar a las matemáticas no era considerarlas un saber fáctico sino una disciplina formal, esto es, sin contenido ni referencia a ninguna realidad en particular: las deducciones deben ser únicamente manipulaciones de símbolos según principios lógicos"; "no referida a ningún modelo o realidad exterior al propio simbolismo". "Para Hilbert, la demostración es esencialmente una manipulación mecánica de símbolos". "Las consecuencias filosóficas y prácticas de este extraordinario programa fueron enormes. Lo que proponía finalmente era la 'perfección' del lenguaje de la matemática, liberándolo de toda ambigüedad en su estructuración puramente lógica" (los símbolos y las potencialmente ilimitadas matemáticas, estarían a la espera de que se las necesite... un acervo ilimitado de matemáticas esperando su potencial utilización).

Quien irrumpió en la escena matemática como un aguafiestas fue Gödel al demostrar "que no existe ni puede existir un sistema formal que abarque todas las verdades de la aritmética, dicho de otro modo, que todo sistema formal que las incluya es incompleto". De-

mostró que todo sistema que abarque la aritmética es consistente "a condición de ser incompleto". "La consistencia sólo se consigue en sistemas que no son completos, y un sistema completo necesariamente es inconsistente, pasible de ser infectado de contradicciones" (G. L., p. 48). "En el discurso de la matemática acerca de un sistema formal cualquiera, se emplean expresiones matemáticas exteriores al sistema formal"; "por vías indirectas y 'por casualidad' Gödel afirma que una secuencia demostrativa... afirma de sí misma 'yo no soy deducible'"; en términos lacanianos "lo simbólico se reúne con lo real sin ninguna razón que venga a darle sentido: 'es así'". Esta reversión "topológica" de Gödel "le permite a Lacan afirmar con insistencia: *Il n'y a pas de métalangage*" (no hay metalenguaje) [no puede haber un lenguaje del lenguaje, sería tautológico como el mapa de China en el cuento de Borges, salvo el *exceso*, el *más* de todo código, lo propio de la omnipotencia divina cartesiana; está claro, por otra parte, que un Lenguaje del Lenguaje es un absurdo *poético*]. La pregunta pertinente, creo, es: ¿la matemática es un lenguaje? Y esta pregunta nos lleva a tratar de precisar y acordar al respecto. Se habla de un lenguaje musical, pictórico, de la imagen, y de un lenguaje matemático. Creo que es una manera de hablar sobre la base de ciertas analogías con el lenguaje entendido como habla, como lengua, como decir. Este lenguaje *es* constitutivo del ser humano, no es *construido*. Los otros "lenguajes" son esencialmente construidos por el hombre. En sus comienzos, digamos, el hombre no poseía el conocimiento matemático como tal. El hombre = lenguaje (habla) carece de un meta-lenguaje o lenguaje del lenguaje (hablo de una imposibilidad lógica y dejo para la ficción imaginar un lenguaje del lenguaje, el pre-lenguaje originario antes y ahora mismo, un archi-lenguaje que se retira ante la emergencia del lenguaje; lo que se llama lenguaje materno; una lengua desconocida e incognoscible pero que constituye el presupuesto ontológico del lenguaje actual). La matemática e incluso la lógica pueden construirse sin fallas (imposible, dice Gödel) a partir de diferentes presupuestos y conformar una "caja de herramientas" lógico-matemática. Podría ser, al menos, posible. Lo que cae es el *sujeto*: primero, por-

que el lenguaje humano es una donación; segundo, porque los meta "lenguajes" se autoconstruyen a partir de sus propios axiomas hasta concluir en construcciones sin un sujeto que las piense, diríamos que son autodesarrollos implícitos en el punto de partida, se dan "por casualidad": en lugar de A puede aparecer Z y las autoimplicaciones de Z pueden dar lugar a matemáticas cerradas lógicamente... El "por casualidad" también se puede decir del surgimiento del lenguaje-humano, pero una vez dado es absoluto; no ocurre así con las ilimitadas posibilidades "flexibles" de las matemáticas (de allí la posibilidad de archivos lógicos y matemáticos...). Dejo de lado, repito, la posible imposibilidad cartesiana de una archi-potencia omnímoda de conducta arbitraria respecto al *código* (un ser todopoderoso que puede anular "todo").

Pareciera que la intriga matemática es como un reverso especular de la intriga psicoanalítica. La dificultad para leer esto en Freud me parece que no radica tanto en "el epistema clásico" de Freud como en la cosa misma que crea o descubre y enuncia: *eso* a lo que llama *inconciente*, que Lacan actualizará, digamos, a partir de una conceptualización matemático-lingüístico-filosófica *aggiornada*. A los primeros habría que agregar ante todo Cantor, Frege y Russell; el lingüista de Saussure, Jakobson y Benveniste; en cuanto a la filosofía, en primer lugar está Heidegger, y Wittgenstein, Sartre, Deleuze, Foucault, entre tantos otros. Lo que nadie se esperaba es el espacio o el *inconciente* freudiano como fuerza que "revolucionaría" la *epistéme* occidental.

Refiriéndose a la máquina de Turing, Lombardi (p. 56) observa que "por su estructura lógica no puede ejecutar órdenes contradictorias. Tampoco puede engendrarlas, *no es capaz de iniciativa, todo efecto de acto necesariamente debe provenir del exterior del sistema formal que la constituye*" (yo subrayo). Cuando Turing "se preguntó si existe un número que no puede ser expresado por ninguna expresión de ningún tipo, lo que puso en cuestión es el poder de las matemáticas en su conjunto" (no existe un número de lo infinito, luego lo infinito excede las matemáticas; la idea de infinito hipotetiza un infinito real que siempre por definición es excedido por un *más* que cualquier núme-

ro). En otras palabras: llamamos infinito a lo esencialmente abierto... Es por eso que las matemáticas nadan "en el mar de equívocos de las lenguas plurales". Las construcciones matemáticas ceden su poder autorreferencial ante el exceso que constituye el sujeto-tachado constituyente... Lo que las matemáticas ponían en cuestión era la relación entre lo simbólico y lo semántico abriendo la posibilidad de construcciones lógicas huecas o sin sentido pero válidas en oportunidades empíricas-reales determinadas. "Si el deseo de Cantor se realizó en su acto de instaurar los números transfinitos a partir de la pura articulación sintáctica del significante, el deseo que emerge con Gödel enlaza lo real de un modo novedoso, asegurando una ciencia que lleva su rigor fuera de todo *corpus*, que no requiere de interpretaciones para sostenerse y que funda una nueva certeza en el entramado entre la sintaxis del símbolo y los imposibles que su formalización lógica genera" (ídem, p. 105).

Turing exageró (¿exageró?) respecto a una "máquina humana" y se preguntó qué era posible hacer "con un cerebro más o menos sin cuerpo": "Si consideramos las funciones de la mente o del cerebro observamos determinadas operaciones explicables en términos puramente mecánicos. Esto, decimos, no es aplicable a la mente real: es una especie de piel que hay que quitarla si queremos encontrarla. Pero luego, en lo que resta, encontramos otra piel que hay que eliminar, y así sucesivamente. Con este método, ¿llegamos con seguridad a la mente 'real' o simplemente a la piel que *no contiene nada*? En este último caso, toda la mente sería mecánica" (ídem, p. 143; yo subrayo). Para salvar al hombre, quizás, el teorema de Tesler se sintetiza así: "Inteligencia es aquello que todavía no ha sido programado" (el problema esencial no es la inteligencia –la máquina efectivamente derrotó a Kaspárov– sino una conjunción casi infinitamente compleja, digamos, material y abstracta, de pasiones como el amor, el odio, la angustia, los deseos, las inciativas imprevisibles, las mentiras, los lapsus, los chistes, etcétera; lo que los teólogos y filósofos y místicos han llamado, porque no tenían ni existe palabra que la nombre, *alma*, lo ignoto, el *más* insalvable de lo humano). Pero... "Turing sabía

que la mente no es reductible a un vasto algoritmo. Sabía que la inteligencia mecánica es una contradicción en los términos, pero aun así es la idea que defiende en su texto de 1950" [claro, Turing hubiese podido argumentar mostrando a sus colegas un hombre cualquiera y diciendo algo así como "esta es una máquina, y si esta máquina existe ..."]. Es posible que el final del capítulo dedicado a Turing por Lombardi le hubiera parecido a Turing sólo una expresión humanista de buenos deseos: la idea de una inteligencia en última instancia fuera "del control de la máquina, en los intersticios del lenguaje...".

[En 1950 Turing decía: "El problema respecto a si las máquinas pueden pensar está hoy desprovisto de sentido como para discutirlo. Sin embargo, estimo que a fin del siglo... la opinión común del público esclarecido habrá cambiado de tal manera que se podrá hablar de máquinas pensantes sin ser contradicho". Esta afirmación ha sido ampliamente superada y, sin entrar en detalles (ver Éric Sadin, *L'humanité augmentée*), puede decirse que la máquina ya no trata de imitar la inteligencia humana sino que ha entrado en la complejidad de la "toma de decisiones": "El universo cifrado del ordenador se vuelve progresivamente el universo considerado realidad en el que estamos inmersos" (p. 23). En *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Simondon dice que "el verdadero perfeccionamiento de las máquinas... no corresponde a un aumento del automatismo sino, por el contrario, al hecho de que el funcionamiento de una máquina exhibe cierto margen de indeterminación": la máquina no apunta ya a *un* atributo del hombre sino que apunta al hombre mismo... "La responsabilidad humana –dice Sadin– es *transferida*, *delegada*, poco a poco a la confiabilidad de la máquina". Podemos preguntar: ¿ciencia ficción o insinuación posible de lo imposible?, ¿fantasías pseudo científicas o *síntomas* que prefiguran un advenir posible sin hombre, sin este hombre (en cuanto ideal) que, como señaló Foucault, está desapareciendo como una figura dibujada en la arena de una playa?].

"El acto técnico de Hilbert es un eco del acto metafísico de Descartes: luego de que este último lo despidió a Dios fuera de la *máthesis* a causa de la equivocidad, el primero despidió el mundo por las

mismas razones, de manera que sólo tenían (cuando realizaban sus cálculos) una batería de letras insensatas que no remitían a nada distinto sino a ellas mismas" (G. L., p. 118). [Quentin Meillassoux, hablando "del signo sin sentido", afirma que "las matemáticas consisten en una serie de operaciones aplicadas a signos que, finalmente, no significan nada" y se pregunta "cómo podemos pensar signos desprovistos de sentido" (revista *Nombres* n.º 25)]. Pero esta unicidad de la letra ("que vale por el 'todo'"), desplazando la equivocidad de dios y del mundo como infinitos actuales para establecer "las bases de no-contradicción y de completud... de una vez por todas" (remplazo de Otro divino y de un Otro mundano por Otro simbólico-unívoco) va a chocar con la "roca" "que impide establecer esta unicidad sin falla": el teorema de Gödel estableciendo que la *incompletud* "no es un *defecto* en el rigor necesario de las demostraciones sino un *elemento de estructura* de la propia racionalidad".

La actualización, digamos, del psicoanálisis freudiano por Lacan se realiza sobre el fondo del *imposible* de lo que podríamos llamar la revolución matemática. Aquí radica, a mi entender, parte de la famosa dificultad críptica de Lacan, que podría nombrarse Cantor, Hilbert, Turing y fundamentalmente Gödel, una pandilla de "locos" manos a la obra en el psicoanálisis. "Allí donde Hilbert pronuncia una ruptura, Freud por su parte sólo inscribe un esbozo de ruptura –pero muy amplia– lanzando sobre el mercado del saber un lugar –el inconciente donde *los pensamientos serían a la vez sin sujeto y sin objeto*, estrictamente reducidos a su materialidad significante ('formal' se diría en el vocabulario cartesiano)" (L. G., p. 145; yo subrayo).

"Retorno a Descartes"... "Hilbert trata de romper radicalmente el signo (metamatemático) de su referente, lo que equivale a considerarlo como un objeto, independiente de toda problemática representacional. Frege, por el contrario, se pronuncia radicalmente contra tal perspectiva...". En el capítulo titulado "Descartes releído por Lacan" (Le Gaufey, p. 174 y ss.) se afirma que Lacan inicia desde 1946 un recorrido que podríamos llamar de revalidación cartesiana oponiéndose al canónico dualismo *res cogitans/res extensa* sostenido

por Henri Ey en Bonneval. Se trata del inicio del regreso a Descartes, pero... con Freud. Se trata de un movimiento doble de Lacan: a) "rechazo masivo de la tradición filosófica salida del *cogito*", y b) "crítica, siempre laudatoria, del *cogito* captado como tentativa sin igual de promoción del 'yo', ese 'yo' difícil de leer en Freud pero respecto al cual Lacan pretende entonces que constituye el eje del trabajo freudiano". El problema es que Descartes nos habría dado un sujeto sin precedentes pero "no habría dicho *de qué estaba hecho* dicho sujeto" (p. 175). Estamos ante un *yo* no transparente, un "yo", digamos, a analizar. Lacan avanza a partir del inconciente freudiano: "Yo pienso donde no soy, luego soy donde no pienso" [podemos entender que si *pensar* y *ser* son distintos, en consecuencia, si estoy en *pensar*, no estoy en *ser*, y viceversa] [¿cómo se entendería esto si para Descartes *soy* y *pienso* son lo mismo?]. Lacan, en esta frase, acepta la diferencia entre pensar y ser que es la interpretación canónica; pensar según Descartes –como vimos– es un conjunto integrado por el pensamiento, el deseo, la imaginación, el recuerdo... y no un acto puramente abstracto. Más adelante Lacan se rectifica: "*Lo que es necesario decir es:* yo no soy allí donde soy el juguete de mi pensamiento; yo pienso en lo que yo soy, allí donde no pienso pensar" (claro, porque el pensamiento no piensa; más bien hay que decir el pensamiento-pensamiento, porque para pensar tendría que haber algo distinto al pensamiento: algo extraño que pudiera pensarse). Una versión lacaniana de esto sería: "Yo pienso: 'entonces yo soy'" o: yo pienso que yo soy; yo pienso luego yo soy es reemplazado por: yo pienso donde no soy (lo que casi es obvio) y "yo soy donde no pienso". Lacan se aleja de la respuesta de Descartes cuando dice que es "una cosa que piensa" (aquí Lacan coincide con Heidegger) [a mi parecer, el problema está en la intelección de la palabra *cosa*, pues Descartes no entiende por "cosa" un ente (como un ladrillo o una mesa, por ejemplo) sino que plantea lo que llamaría *el misterio de la cosa* que piensa: ¿un hueco?, ¿lo innombrable?, ¿un archi-pensamiento?, ¿quién piensa? Seguramente no una *cosa* en sentido vulgar, ¿entonces? ¿Un alma? ¿Pero qué es un alma? ¿Un Dios? ¿Pero qué es un Dios? ¿Dios = el absoluto? ¿El

Absoluto piensa? ¿Pensar = absoluto? El absoluto = pensar no puede pensar; ¿qué pensaría si no hay más que absoluto? G. Le Gaufey habla del giro de 1961; se trata de la afirmación lacaniana según la cual "el significante" "soporta la idea tradicional filosófica de un sujeto" (p. 177); afirmación no del todo opuesta a Descartes, ya que las *figuras* de sus "Reglas" se aproximan al "significante" en el sentido lacaniano "en la medida en que lejos de *representar* el mundo de manera mimética se encuentran separadas (*coupées*) de manera que sólo la posterior referencia a Dios hace que las *figuras* representen algo, pues hasta ese momento no representaban nada". Aquí habría que referirse a la idea de Dios como infinito-absoluto de Descartes. Por eso las *figuras* que sostienen el yo-pienso "son aún figuras de nada" (estas figuras son "lo que Lacan va a tratar de aislar al máximo"). En lugar del referente (ausente o inexistente) Lacan pone el "sujeto": "ese trazo *que no remite a nada* en el mundo y que encuentra, en esta ausencia brutal de remisión mundana, su capacidad fundacional no representando entonces sino... al sujeto". Un sujeto "que viene en lugar de la referencia ausente": el significante ya no se vincula con una cosa exterior sino con otro significante: el significante-sujeto deja de representar algo distinto a sí y sólo remite a otro significante o a esa relación la llamamos "sujeto": lo que queda fuera es el "sujeto supuesto saber"; el sujeto deja de ser un momento de la ascesis fenomenológico-hegeliana que concluiría en el Saber Absoluto, y puede retomar el *cogito* en su vínculo con "la *letra* freudiana" (p. 182). Pero "la existencia del sujeto no es una existencia de hecho, 'eso no muerde sobre nada, eso no constituye absolutamente nada, eso se adapta a una ausencia absoluta de *Dasein*'. Todo lo que puede aprehenderse es la operación que lo produce... [en su nada]" (pienso en una indeterminación más que en una *nada* o en una nada de determinación).

En el último capítulo hay dos grandes escenarios: al primero llamémosle Freud-Frege, y al segundo Hilbert-Lacan. Frege comparte con Freud la idea de ligar signo y referente: "De hecho Freud y Frege distinguen para mejor reunir allí donde Hilbert y Lacan cortan para mejor separar". Le Gaufey señala la importancia que tuvo para Lacan

la "decisión [de Hilbert] de *borrar* los lazos que unían los *Principia* a cualquier realidad exterior a ellos [...] para sólo tener relación con lo que aquí se llama *letra*" (al respecto se puede leer lo escrito por Barbara Cassin sobre Lacan el "sofista"). "Hilbert concluye en una escritura fuera de la palabra y fuera del pensamiento (en su sentido clásico)". Por su parte Lacan separa lo simbólico puro de toda "relación (imaginaria) con un supuesto referente". A pesar de estas simetrías existe una diferencia que aproxima el pensamiento de Lacan a los logros de Gödel relativos a la inconsistencia, digamos, ontológica de los sistemas formales (es decir que no se trata de una inconsistencia en cuanto a la formalización).

[En este diagrama se produce una ruptura que se llama Gödel: la no relación de lo simbólico con su *referente* es remplazada tanto en Hilbert como en Lacan, por el lazo de la *sucesión*, que Hilbert considera "dado" y que Lacan va a llamar "sujeto". G. Le Gaufey dice: "El sujeto lacaniano (en tanto que se funda sobre la *letra* freudiana) no niega el sujeto cartesiano así como el teorema de Gödel no aniquila el programa de Hilbert. Simplemente: allí donde Descartes o Hilbert hacen, cada uno singularmente (y más o menos explícitamente) la hipótesis de un continuo, de algo homogéneo (uno para magnificarlo en la persona de *ego* y en la permanencia de su *res cogitans*, y el otro para 'sustraerlo a todo cuestionamiento ulterior'), Lacan y Gödel inscriben singularidades que, ellas solas, determinan las imposibilidades (de recorrido). Vienen a decir que existen accidentes de superficie en la estofa misma de ese sujeto, y que todas las vestimentas representacionales que se construyan a partir de ese trozo de tela llevarán, en el detalle de sus pliegues, esta marca de fábrica que es pura vanidad querer leer como representando otra cosa que el sujeto, de ese sujeto *que no está determinado por el mundo y sus estados* sino por el *aparato literal* puesto en juego hasta en el mínimo pensamiento, tanto en el habla como en el escrito" (p. 228). El *sujeto* es el *operador* "de toda cadena significante compuesta de *letras* insensatas"].

Según Gödel y su teoría de la incompletud, la aritmética no es *inconsistente* sino *incompleta*: "Jamás podrá demostrar su consistencia

(lo que está lejos de equivaler a una inconsistencia)". "Se mantiene entre Hilbert y Lacan una diferencia perfectamente visible: uno pone un sujeto, el otro no", aunque, como dijimos, ambos coindicen en su ruptura con un *referente*. Hay que ubicar la ruptura de Hilbert con el referente y la afirmación de "la *real independencia* de los sistemas formales". Hilbert tiene bien en cuenta la manera como la geometría euclideana, en su relación con el *mundo real* "voló en pedazos desde la aparición de las otras geometrías, de Lobachevsky y de Riemann". Le Gaufey se refiere a la nueva idea "según la cual los elementos formales se organizan *independientemente* de los contenidos que se muestran, por otra parte, aptos a representar" ("Idea nueva que no se puede dejar de vincular en línea directa con la *mathesis universalis* cartesiana que ponía la figuración *antes* de la representación, y estipulaba a su manera una real independencia de la instancia del cifrado" (p. 222)). "Poner en línea" –digamos– las *letras sin sentido*. Pero *¿quién* pone en línea? Mientras para Hilbert se trata de un dato elemental reglando "la actividad de nuestro entendimiento", para Lacan se trata, finalmente, de un *sujeto* entendido como "representado por un significante para otro significante". Este *sujeto*, ya no representativo, es un juego de *superficies* no especulares: cinta de Moebius, botella de Klein, *cross cap* (figuras topológicas estrafalarias que apuntan a lo *imposible*). El "sujeto" no es especular sino topológico... Y a partir de este punto desarrolla las consecuencias de... "ese sujeto que *no está determinado por el mundo y sus estados*, sino por el *aparato literal* puesto en juego incluso en el pensamiento más reducido así como en el habla y en lo escrito". Esta "neutralización" que "vacía el elemento de base de lo simbólico de su carga imaginaria" puede llevar diversos nombres: "Para Descartes es lo *sensible* de lo que tendrá que saber separarse. Para Frege es lo *intuitivo* que se inmiscuye de manera lamentable en el natural rigor de lo formal. Para Hilbert será lo *infinito*, fuente de paradojas [...] Para Lacan, finalmente, es el suspenso de la significación lo que permite entrever el juego puro del significante". Estas distinciones, con sus diferencias, se separan de una "naturaleza" para remitirse a una "armadura formal". Fin: "Esta puesta en acto de lo simbólico necesita

un cuerpo: humano, tal vez, pero además: cuerpo de saber, cuerpo de doctrina, algo que pueda decir 'yo' sin no obstante excederse en la convicción de que ese 'yo' sería una cosa que piensa, una *res cogitans*. No. Sólo ese punto crucial donde el *hecho* primero de la no identidad de la letra misma (otra manera de decir la incompletud) se anuda con un cuerpo para *continuar*". [Esta es la cuestión, la roca del problema. Recuerdo el verso de Neruda: *piedra sobre piedra / el hombre, ¿dónde estaba?* Si tachamos "hombre" ¿qué pasa? Nietzsche diría: ¿quién habla? No hay *quien hable*. ¿Entonces? ¿Y si todo fuera lo que es *y* lo que no es? ¿Si el principio de los principios aristotélicos fallara? ¿Y si la matemática, lo mismo que la filosofía, el psicoanálisis, la teología y el "arte" hubieran llegado a un *límite*, a un límite que en Occidente nadie ha podido soportar sin *locura*? ¿Y si la alternativa (trágica) fuera entre la alienación absoluta o lo *abismal* como vida, y ambas posibilidades se dieran en lo mismo, es decir, en lo imposible mismo?].

Podemos hablar de un *regreso* a Descartes (no únicamente de Lacan, sino de Husserl y también de Heidegger), pero entendiendo por regreso un análisis, una crítica, una insistencia y una *asimilación*. Se trataría entonces de la *complejidad* del "regreso".

Laurent Cornaz, bajo el título "'Le souci de soi' à l'épreuve du cogito" (*Revista SPY,* n. 20) indaga las referencias de Lacan a Descartes desde 1943 hasta 1977.

"Durante unos quince años Lacan tratará de demostrar [...] que la experiencia inaugurada por Descartes en sus *Meditaciones,* cuando se lee a partir de Freud, es el camino de acceso más seguro a la locura del hombre moderno" (ob. cit., p. 124).

[Dos puntos previos fundamentales: a) la distinción entre el punto de vista del conocimiento y el punto de vista del ser, y de sus respectivas prioridades (si bien existe una unidad previa en la que ser y conocimiento se co-pertenecen: no hay conocimiento sin ser ni ser sin conocimiento; o: si bien lo "primero" es el conocimiento, el aparecer, lo *dado*, el conocimiento es conocimiento del ser –doble genitivo– que como tal es primero; por consiguiente, no hay primero ni segundo, salvo en un ordenamiento epistemológico y no ontológi-

co); b) la idea cartesiana de Dios como infinito y como omnipotente cuestiona siempre el *código* (la ciencia, la verdad, el fundamento). Se trata de una idea que le quita fundamento a todo conocimiento, a todo "yo", a todo "dios"... en síntesis: a toda Razón. (En términos actuales, la *idea* de "dios" des-funda por inconsistencia, por incompletud, toda Verdad, y abre a un *imposible* positivo; en este sentido nada es sostenible, incluso es insostenible la idea de *inconciente*: una de las ideas centrales del psicoanálisis. No porque no sea sino porque puede no ser, ya que el infinito ideal vuelve esencialmente falible *todo* enunciado –ya se trate del lenguaje, del ser o de las cosas–: la *Inconsistencia*. El golpe cartesiano del infinito (alias "Dios"), despojado de la idea vulgar del dios eclesial, efectivamente arrasa con la onto-teología y es posible que pueda ser comparado con el *real* lacaniano en cuanto no-conceptualizable, absolutamente ajeno al concepto, a la teoría, a lo nombrable)].

"De hecho, desde los primeros pasos de su enseñanza Lacan sostiene que el *cogito* es ese paso 'decisivo' que nos hace entrar en la modernidad. Decisivo porque allí se experimenta que lo real no está del lado de lo que se llama objetividad sino del lado del sujeto" (p. 128).

Lacan dice que "ese *yo pienso, luego yo soy* se enfrenta a la siguiente objeción –que me parece nunca fue hecha–: y es que el yo pienso *no es un pensamiento*" [para que el yo-pienso fuera un pensamiento tendría que escindirse en un pensamiento que piensa y un pensamiento pensado o, dicho de otra manera, el pensamiento en-sí no puede pensar el pensamiento en sí; el yo-pienso es otra-cosa que pensamiento (Descartes dice: yo soy una *cosa* que piensa, pero esa "cosa" no tiene nombre, no puede ser pensada: como el Dios judío que es un pasar, una espalda, un "que": el *infinito*)]. Sigue Lacan: no es un pensamiento, pero podría ser "una palabra" que se mostraría totalmente insuficiente para sostener, de cualquier manera que sea, esa presencia: *yo soy*. Yo soy-cosa pensante-acto-exclamación ¿performativa? Debemos tener en cuenta aquí que para Descartes pensar no significa un pensar desligado, sustancializado como si existiera en-sí, sino cuerpo-mundo. Es posible que haya sido Des-

cartes quien "volvió imposible ese *prejuicio radical* (prejuicio que es el verdadero soporte de todo el desenvolvimiento de la filosofía), por lo cual puede decirse que es el límite más allá del cual comienza la posibilidad del inconciente". ¿Y si el *infinito* cartesiano (o Dios) fuera el anticipo del inconciente en cuanto *otro* de la racionalidad de un supuesto sujeto o de un no-sujeto? Se pregunta Lacan: "¿Qué fundar sobre el *yo pienso* si sabemos, los analistas, que eso en *lo que yo pienso* que podemos captar remite a un qué, dónde, a partir de qué yo pienso, [eso] *que necesariamente se oculta*? Y es por esto que la fórmula de Descartes nos interroga: saber si al menos existe ese punto privilegiado del *yo pienso* puro sobre el cual podamos fundarnos" (p. 146). Ese punto es tragado por la duda hiperbólica del dios maligno que no sólo somete a duda, a inexistencia, el *yo*, sino, incluso, al propio dios. Lacan llama "mentiroso radical" al diosgenio maligno. Ese que *me engaña por engañarme* y que lleva la duda "a ese *yo* [del *yo* soy]" dejándolo abandonado a "una vacilación fundamental". "El verdadero sentido de la primera exposición cartesiana se articula como un *yo pienso y yo no soy* [...] Que quede claro: es dejando de pensar que puedo entrever que yo soy, simplemente [...] Descartes cuestiona al sujeto mismo". ¿Cómo entender esto si para Descartes *pensar* y *ser* son lo mismo, según lo afirma en sus *Respuestas*? *Pensar* no es sólo el pensar abstracto de la lógica sino la unidad de un complejo que incluye desde el pensar hasta el deseo, etcétera: el conjunto de lo que llama las *pasiones*: lo dice con todas las letras: *no se puede pensar sin ser*, *no hay ser sin pensar*. La interpretación canónica-universitaria se encargó de escindir el ser del pensar. Descartes expone un método y no una ontología: efectivamente, para el sujeto lo "primero" que se da es el mundo como *pensamiento* y a *eso* Descartes, en un segundo momento que es "Primero" ontológicamente, lo llama *ser*. He afirmado ya que el *yo* no tiene como una cualidad distinta la existencia; yo y existencia son lo mismo, luego el yo no existe porque *es* existencia; decir que el yo existe es una tautología. Lacan dice que el *yo soy* se constituye retroactivamente (sí, desde el punto de vista epistemológico) a partir del *yo pienso*, dice: "a saber,

de la misma cosa: lo desconocido que está en el origen bajo la forma del sujeto". Desconocida: la "*cosa*" cartesiana que piensa: "un *vacío* que se llama la extensión".

"La marcha del pensamiento de Freud es cartesiana". Se trata de la *duda*: "*la duda es el apoyo de su certeza*", "Freud, de una manera analógica, allí donde duda –puesto que se trata de sus sueños, y es él quien al principio duda– está seguro de que allí hay un pensamiento que es inconciente". Pero el trabajo de Descartes es para salir de la duda mediante Otro que "con su sola existencia pueda establecer las bases de la verdad" [pero ese Otro-Dios no puede asegurar las bases de una Verdad debido a su omnipotencia: si estableciera una Verdad ésta lo obligaría a ceder ante ella su omnipotencia, un no-poder contradecirla que estaría así por sobre el mismo Dios: si la verdad "es puesta en las manos del Otro-del Otro: del Dios perfecto", entonces la verdad se vuelve falible, está sometida a ese Otro perfecto por ser libre, y ser libre equivale a poder hacer lo que hace según su arbitrio. Dice Lacan: "Es uno de los más extraordinarios pases de esgrima que se han dado en la historia del espíritu: las verdades eternas son eternas porque Dios quiere que sean así" (p. 162) [pero si tenemos en cuenta que Dios = libre, la "eternidad" es puesta en duda y, en consecuencia, no podemos afirmar la existencia de "verdades eternas", porque dependen de la "voluntad de Dios"]. Descartes "no sabía" lo que quiere decir *sujeto*, pero "nosotros sabemos, gracias a Freud, *que ese sujeto* [inconciente] *se manifiesta, que eso piensa*" [Descartes sabía que lo que llamamos sujeto *no* piensa porque *es* pensamiento; el Pensamiento no piensa sino que Pensamiento-Pensamiento o: el Pensamiento piensa en su inmanencia, pero no tiene "otro" al cual pensar]; el "eso" del que habla Lacan ¿no puede ser la *cosa* cartesiana, el algo-desconocido o el Dios? Estaríamos así en el orden ontológico y ya no en el epistemológico: el límite, cuando la duda ha consumido todo, hasta el propio yo-pensante-existente, es ese vacío, el misterio propio de lo incognoscible]. Más allá de la lógica divina, los matemáticos encontraron, según Lacan, no el vacío de la pura extensión sino "el vacío del *Otro*, lugar infinitamente más temible porque hace falta

alguien allí" [para Descartes ese "allí" es un infinito incognoscible al que *nombra* Dios].

Al introducirse el sujeto mediante su habla ("primero balbuciente, después lúdica") en el lenguaje común, lo que se produce detrás de su acto es "ese algo hacia lo cual nosotros tenemos el coraje de ir para interrogarlo en nombre de la fórmula: *Wo Es war, soll Ich werden*" (allí donde el ello era el yo debe advenir); [fórmula complicada si pensamos que no hay "yo" sustancial sino de lenguaje... ¿entonces diríamos que en el lenguaje adviene el nombre o la palabra *yo*?]. Lacan introduce el término *guematría* para decir que Dios ahueca con su presencia el lenguaje introduciendo *su* silencio en las vocales: "Estudiar los textos sagrados equivale, según la tradición, a penetrar la voluntad divina" (L. C.). [Para Descartes, esto es imposible porque la voluntad divina, al ser infinita y omnipotente, falibiliza todo, incluso puede modificar el pasado volviéndolo distinto y hacer del futuro un pasado siempre inestable en su propio ser; por lo que incluso la voluntad divina realizada puede ser desrealizada y, en consecuencia, respecto a la voluntad de Dios y a las "verdades eternas" sólo cabe el silencio: las verdades dadas-reales-ocurridas *pueden* ser modificadas y/o negadas sustancialmente]. [Debemos insistir en que "Dios" no *es*, porque Infinito, y del Infinito como tal no puede decirse nada: ni que es ni que no es, ni cómo ni dónde ni *nada*; de esta manera se desplaza anulándola la idea del Dios de las religiones monoteístas; la idea de Dios como nada o de Dios = Otro o como "real" en cuanto hueco absoluto, permite el uso de la *palabra* Dios en un sentido que podríamos llamar post-metafísico o posterior a la "muerte de Dios" nietzscheana]. Este desplazamiento por falibilidad de la Verdad que venimos desarrollando es efectivamente sostenido por Lacan: "El modo de proceder de Descartes *no es un modo de proceder de verdad* [...] No existe ninguna necesidad interna de la verdad; la verdad de 'dos más dos son cuatro' es verdad porque Dios quiere que sea así. Este rechazo de la verdad fuera de la dialéctica del sujeto y del saber constituye, hablando propiamente, la fecundidad del modo de proceder cartesiano" (p. 173). [No se trata sólo del dos más dos son cuatro

sino del propio *ser*: la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido y lo que es no sea –¿sofística cartesiana?, ¿destrucción del principio aristotélico de identidad?].

"Cuando advertimos que somos cosas que piensan se trata de una primera noción que no es extraída de ningún silogismo; y cuando alguien dice: *Yo pienso, luego yo soy o yo existo*, él no concluye en su existencia a partir de su pensamiento como resultado de un silogismo, sino como algo conocido por sí mismo; la ve como una simple inspección del espíritu. Si la dedujese de un silogismo, tendría antes que conocer esta mayor: *Todo lo que piensa es o existe*. Pero, por el contrario, ella le es dada por el hecho de que siente en sí mismo que no podría pensar si no existiese". (En *Segundas respuestas* y en la entrevista con Burman). [Esto es decisivo: la existencia no es el resultado de un razonamiento sino que se da en una intuición fulgurante de aprensión sin concepto: *¡existo!* Y es la existencia (hablar oír, ver, imaginar, desear, pensar...) la que dice ¡existo! A *eso* se lo llama "yo", el yo que adviene "como sujeto" (el "como sujeto" "es un pleonasmo –el *Ich* alemán es aquí el sujeto")].

Lacan traduce el *cogito* cartesiano como "*o yo no pienso o yo no soy (existo)*". Aquí, dice Lacan, hay que "elegir" forzosamente: si pienso, si estoy pensando, no existo, sólo pienso, y si existo o soy, estoy existiendo no pensando... [Una interpretación esencial, pero discutible si partimos de la unidad de pensar y existir: no hay un pensar en sentido cartesiano sin un existir, ni un existir sin pensar; no se trata de dos dimensiones sino de una co-pertenencia: sin *pensar*, qué sería un *existir* (¿la nada?), y sin *existir* qué sería el *pensar* (¿un solipsismo?). Lacan desplaza el problema de la relación entre pensar y ser al introducir el *inconciente* "que sustituye pura y simplemente la instauración del *ser del yo*": "rechazo de la cuestión del ser". ¿Hay un *ser del yo* fuera del discurso? "Este es el problema cortado [negativamente] por el *cogito* cartesiano". ¿Cómo? Lacan considera al *cogito* como un "rechazo de la cuestión del ser", "nada en lo que respecta a Freud –ya se trate del inconciente o del Ello– regresa a algo que, al nivel del pensamiento nos sitúa sobre el plano de la interrogación del ser (el Ser es susti-

tuido por el *ser del yo*)", pero "¿hay un ser del yo fuera del discurso?". Lacan: "De hecho, el Ser está tan bien excluido [...] que puede llamarse el fin del humanismo". Es en la topología freudiana donde el *yo* es desplazado "por algo que surge, cuya esencia es la de no ser el *yo*". El *Ello* es, "hablando con propiedad, lo que en el discurso, en tanto estructura lógica, es exactamente todo *lo que no es yo*, es decir todo el resto de la estructura" (p. 187). [De ese ser-del-yo Descartes salta a un *Otro* que se identifica, a la inversa de la interpretación canónica, con el *yo*: *sum, ergo Deus est* [*soy, luego Dios es*] ("*Règles pour la direction de l'esprit,* Gallimard, p. 85)] [Si la duda es *absoluta*, ¿por qué excluirlo a Dios? Aunque Dios sea, por su libertad absoluta e infinita, el propio "genio maligno", ¿por qué excluirlo de la duda metódica? Si cae Dios bajo el golpe implacable de la duda, cae de hecho todo fundamento, el cual puede también caer por la voluntad, que es Dios, de ese mismo Dios si existiese]. Reemplazar a Dios, como Otro, por la palabra (*parole*) como Otro, es un puro desplazamiento que, en realidad oculta la caída o tachadura de *todo Otro* (fundamento, garantía, sentido, Ser, etcétera). El "paso cartesiano": sin este paso del "sujeto del *cogito*" no hubiera podido ni concebirse ni descubrirse "el inconciente"; este inconciente que va a desplazar el *yo-pienso* por el *Ello-Eso-piensa*, produciendo lo que podríamos llamar la *revolución* psicoanalítica. Es a partir de la intrusión del inconciente que debe leerse la dialéctica lacaniana del *yo no pienso*, enunciada como *o yo no pienso o yo no soy* o *pienso/soy* o allí *donde pienso no soy*, y *donde soy no pienso*. "Yo... no soy, salvo allí donde necesariamente yo puedo decirlo. O, mejor dicho: donde yo puedo hacer que ustedes lo digan o más exactamente *hacérselo decir al Otro*" [Descartes dice: "Finalmente es necesario concluir y reconocer que esta proposición: *yo soy, yo existo* es necesariamente verdadera, todas las veces que la pronuncio o la concibo en mi espíritu" (*Segunda Meditación*)]. Y agrega que la dimensión del Otro es esencial en cuanto es "el nervio del *cogito*", y que "constituye el límite de lo que puede definirse como el *conjunto vacío* que constituye el *yo soy* en esta referencia donde el *yo* –en tanto que *yo soy* se constituye propiamente por no tener ningún elemento". No-soy, dice, "significa

que no existe ningún elemento que exista bajo el término *yo*. *Ego sum, sive ego cogito* [yo soy, como yo pienso], pero sin que haya nada que lo habite" (p. 184).

Debemos referirnos al "*yo no pienso*" [me parece necesario tener en cuenta que, lógicamente, si el Yo = pensamiento, el yo no puede pensarse a sí mismo, y que si el Yo = Ser, el yo no "es" (como si el "es" pudiese ser un atributo del Ser)]. Lacan: "Situar el Otro en el único estatuto válido –que es para él el lugar de la palabra– es el punto de partida necesario donde cada cosa, en nuestra experiencia analítica, puede encontrar su lugar justo. *Definir al Otro como lugar de la palabra equivale a decir que no existe ningún otro sino ese lugar donde la afirmación se plantea como verídica*" (p. 200). A pesar de Descartes, el *sujeto* sólo puede ser pensado "como estructurado por el lenguaje"; Descartes sostiene que "el sujeto sólo es por el hecho de que piensa, pero omite que pensar *es una operación lógica*" (yo subrayo). Lacan se pregunta sobre "el estatuto del sujeto allí donde *eso* piensa sin saber no sólo lo que *eso* piensa sino incluso que *eso* piensa" (yo subrayo), "sin jamás poder saberlo" (que *eso* piensa). Después de Freud, concluye, *eso* es el inconciente. Lo que nadie advierte es que "eso no puede de ninguna manera decir 'luego soy', vale decir nombrarse como siendo eso que habla", y retoma su *où je ne suis pas où je ne pense pas* (o yo no pienso/o yo no soy; en el acto de pensar no soy y en el acto de ser no pienso: o una cosa o la otra; pero, insisto, para Descartes: soy = pienso; soy una cosa que piensa, entendiendo por cosa precisamente el hueco del *ergo*/luego y no un ente material); la traducción de Lacan es: yo pienso allí donde yo no puedo decir que yo soy... La única manera de salir (digamos de la encrucijada) "es plantear que él [el inconciente] es el real, lo que no significa ninguna realidad, el real en tanto imposible de decir, vale decir en tanto que lo real es lo imposible, simplemente" (p. 261). [Si Freud abre el camino "de una lógica de esos pensamientos" del sueño que yo no pienso... ¿se trata de una *lógica* del inconciente, digamos, de su funcionamiento? (mas, ¿cómo saber del inconciente si es inconciente?, ¿por sus restos, por sus huellas –huellas que no pueden ser *el* inconciente sino *del* inconciente?).

Pero en tal caso, este inconciente reclamaría un inconciente del inconciente o un inconciente-sin-lógica, ¿y éste sería el real-imposible, el Dios imposible? Sigamos: "*el pensamiento, dice Freud, tacha el acceso a un saber*... El trauma freudiano es un *yo no sé* –él mismo impensable porque presupone un *yo pienso* desmantelado de todo pensamiento" (p. 229). En tal caso, ¿cómo se accedería al *inconciente*, a su lógica, a su saber? La remisión de Descartes a un Otro-Dios-Infinito y en consecuencia incognoscible o tachado, ¿no sería igual a un inconciente Absoluto? Lacan, siguiendo en esto a Descartes, dice que el *no sé* (digamos, la *duda* hiperbólica) es el origen del *yo sé que pienso*; la verdad, así, no es el lugar, hegeliano, de ese "*que yo pienso*", sino que la verdad es la designación del lugar donde ese "*que yo pienso*" es motivado. *Lugar* "del que no hay nada que decir que tenga un sentido. Él es creado por un *eso no quiere decir nada*. Es el lugar donde *eso no quiere decir nada* exige un *eso quiere decir* de reemplazo" (p. 230). "¿Lo que está escrito ha sido pensado? Esta es la cuestión. Se puede no poder decir *por quién* 'ha sido pensado'". Se trata "del sujeto mismo, el sujeto (en tanto que hipotético) de esos pensamientos". Sujeto hipotético ¿en cuanto se pierde en el real como insignificante hecho de lenguaje?, ¿en cuanto no sustancial? "Descartes no se engaña: Dios es el decir. Él ve muy bien que *dieure* es quien hace que la verdad sea, que decide acerca de ella en su cabeza. Si Dios me engaña, tanto peor, es la verdad por decreto del *dieure*, la verdad en oro" (*dieure*: dios y decir). ¿El pensamiento de Descartes sería aún el de un "enmascarado" que avanza hacia *ese* Dios sin Dios que podemos llamar *lo trascendental*? *Pro Deo*, el regreso a Descartes, como el regreso a Freud, ¿serían un regreso al "abismo" kantiano como *presupuesto* o *prius* absoluto en cuanto incognocible e indecible?].

Cuando Descartes suprime el "luego" (el *ergo*) y dice *pienso-soy* es porque no hay un pensar sin ser ni un ser (hombreado) sin pensar...

Lacan compara el *yo pienso* con el *miento* (si miento, al decir "miento" estoy diciendo la verdad y, si digo la verdad, miento), porque *tengo que no pensar para poder decir que pienso*... si pienso no puedo decir que pienso... Es importante detenernos en la sesión del 22 de

noviembre de 1961: es preciso interrogar –dice– ese ser pensante "a escribir en el infinitivo y en una sola palabra: yo *serpienso*", y de ahí pasa a una inversión: "*pienser*" que lo lleva a cuestionar el *yo*: el yo es introducido de "contrabando" porque no es cuestionado, sometido a la *duda* "hiperbólica" (no se entiende, dice Lacan, por qué Descartes ha "respetado" el yo). Pero a continuación, en sentido opuesto a Hegel, "pone en cuestión al sujeto mismo" ("marcha insensata" de Descartes, afirma); "el sujeto como no sabido, lo que quiere decir inconciente". "¿Qué nos dice Freud del inconciente? Que está constituido esencialmente no por lo que la conciencia puede evocar, explicitar, detectar, sacar de lo subliminal, sino por aquello que por esencia le es negado a la conciencia. ¿Y qué nombre le da Freud a esto? El mismo que le da Descartes a lo que antes llamé su punto de apoyo: *Gedanken*, pensamientos. Hay pensamientos en ese campo allende la conciencia" (sesión del 5 de febrero de 1964). En el "*cogito* cartesiano el sujeto se capta como pensamiento" [es decir como *todo*, es decir deseo, etcétera]. "El inconciente es la suma de los efectos de la palabra en un sujeto [...]. Esto señala que con el término sujeto no designamos el sustrato viviente que es preciso al fenómeno subjetivo, ni ninguna clase de sustancia ni siquiera el *lógos* que se encarnaría en algún lugar, sino al sujeto cartesiano que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza" (duda de todo pero no puede dudar de la duda; dudar de que duda: locura; se trata de una duda que anda flotando como una nube en el vacío, porque no hay nadie, ni la nube, ni el loco, tal vez debiéramos decir sólo *ni* o mover el dedo gordo del pie izquierdo, como según Aristóteles era lo único que respondía Crisipo a cualquier pregunta): no hay "homúnculo"... En Descartes, dice Lacan, si *es*, no piensa y, si *piensa*, no es; pero esto implica diferencia entre el *es* y el *piensa*, en cuyo caso efectivamente o una cosa o la otra, pero resulta que para Descartes el *pienso* y el *es* son lo mismo (imaginemos la cinta de Moebius); no es posible decir "Yo pienso, luego yo dejo de ser" sino que para Descartes *piensoser* es el enunciado que, además desplaza al sujeto vertiéndolo en la tríada *yopiensoser*.

¿Cómo pensar que el *otro* es el *mismo*? ¿"Yo" puedo ser *yo* (el *mismo*) y el *otro?* Dicho de otra manera: *hay* algo que no puede conocerse, definirse ni imaginarse, y que, por consiguiente, no es *algo* (*cosa*), pero que sin embargo *hay* (una suerte de substrato o substancia despojada de toda connotación material, vale decir de toda substancialidad y paradojalmente de toda idealidad) y se manifiesta como "yo"; a este "yo" (que no sé qué es ni si es) que en este momento está escribiendo; a *esto* lo llamo lo *mismo*; a su vez este *mismo* podría eventualmente ser *otro*, pero de alguna manera *yo* sería otro en ese otro que sería yo *mismo*; tendría la misma conciencia pero en *otro* como el mismo. Es difícil imaginarse el mismo y otro al mismo tiempo. "Hay un ser en mí, distinto de mí", dice Kant en el *Opus postumum* (p. 651); este *ser* que en mí mismo es distinto a mí mismo, *podría* ser el *ser-de-otro* en el *mismo*; podríamos decir que *en* el *mí empírico* (o en el yo empírico) hay un *mí* o un *yo trascendental*. El problema es el de lo *trascendental*. La dificultad reside en la imposibilidad lógica de pensar que uno es y no es simultáneamente el *mismo* sin conciencia, mejor dicho sin posibilidad de conciencia, de ser y no ser este *yo* que soy sin ser y que, por lo tanto, puede ser otro. Pero si sólo es posible decirlo, hay en este acto de decirlo, aun sabiendo que es absolutamente imposible, algo del orden de la paradoja y la retórica (en otras palabras: de la *locura*). El hecho de que constituya un *tema* de la literatura (el tema del *otro*), ¿no implicará precisamente un *más* que retórica, un *más* que paradoja, un *más* que locura? Pero ¿es posible decir algo de ese *más* o dicho de otra forma, es posible trascender su sola *mostración*? Rimbaud dijo: *yo soy un otro*. ¿Se trata de una *experiencia* o de un puro *decir*? La idea de "transmigración", así como la concepción budista de las reencarnaciones sucesivas del alma en su progreso hacia la "iluminación", ¿son sólo enunciados ideológicos-religiosos o apuntan a una incógnita abismal, y por lo tanto indescifrable e indemostrable? No existe un posible desarrollo teórico-racional. Vale decir que da lo mismo que hayamos existido en el pasado o que vayamos a existir en el futuro; da lo mismo *para el presente* en cuanto es indecidible, puesto que si realmente eso pudiera demostrarse nuestro mundo sería

distinto. Al ser indemostrable, nuestro mundo sigue siendo nuestro mundo: esto es todo. Sin embargo, una vez dicho esto, el problema del *otro* subsiste, pero es el *otro* aquí, ahora, en mí mismo. Se podría, incluso, intentar una fenomenología del *otro* o plantear una serie de cuestiones a la certeza del *mismo* como *mismo*-absoluto.

En realidad, al decir *hay* realizamos una sublimación, una síntesis, fruto de un estado de éxtasis del *hay-es*. Lo que hay es *este* hay, este otro *hay*, hay, hay... pero para el *hay* que dice *hay* lo que hay es un *hay trascendental* que posibilita la infinidad de los *hay* particulares empíricos.

Lombardi dice que "la paradoja de Epiménides puede formularse mediante la siguiente pregunta: el cretense que dice que todos los cretenses son mentirosos: ¿dice la verdad o miente?". Es otra manera de expresar la fórmula del mentiroso cuando dice *miento,* pues si al decir *miento* miente, entonces dice la verdad y, si dice la verdad, entonces miente. Este juego (esta paradoja) ¿a qué conduce? ¿Tiene algo que ver con la sofística?, ¿es el *negativo* de la razón, su burla o su negatividad o su desconstrucción?, ¿en este juego hay algo serio, digamos mortal? No importa si el cretense dice la verdad o miente, lo que importa es lo previo a lo que dice, lo que realmente importa es el hecho de *decir*, diga lo que diga. El cretense *habla,* tiene un lenguaje. Lo que diga puede ser verdad o mentira o simplemente algo sin sentido, pero habla y este hablar destruye la Nada. Nada es una palabra sin sentido, una palabra que se pone, autonegándose, como palabra-algo.

Parménides dice que *lo que es es*, y el sofista lo niega, creo que se ríe: cambiando de registro le dice ¡cómo se te ocurre atribuirle algo al Ser! (el cambio es poner el ser con mayúscula convirtiéndolo así en *absoluto*), pues si existiese un atributo que no fuera ser el ser no sería Ser (absoluto) pues le faltaría *ese* ser... El argumento sofista es irrebatible (Dios, por ejemplo, no puede ser; cuando Jehová dice "(yo) soy el que soy" ocupa el lugar de Parménides, pues lo único posible que hubiera podido decir es soy = soy = soy... (sobran el "yo" y "el que")). Pero Parménides agrega su segundo gran enunciado: *lo que no es, no*

es, y el sofista, ya molesto, le responde: si "lo que no es *no es* quiere decir que *es*", al negar el no-ser: es. ¡Si negamos el no-ser afirmamos el ser! Fin de la gigantomaquia. En adelante, la sofística, y en general los heterodoxos de toda laya hasta llegar a los libertinos (nosotros, "los cómicos de la lengua"), serán objeto de burla [ya Aristóteles los llamó "los que hablan por hablar" (¿por qué otra cosa hablaría uno sino por hablar? Lo que se dice al hablar es posterior al hablar. La "verdad" o la "sabiduría" que se trasmiten o expresan con el habla son, en el caso de que sean, posteriores al habla), y además los tildó de "vegetales"]. Claro, más adelante a los que "hablan por hablar" los quemaron vivos en las grandes hogueras de la Inquisición o los encerraron en los manicomios... Lo que está en juego en esta "guerra de principios" es la estructura o no estructura del mundo. En otras palabras: ¿hay mundo, hay yo, hay dios, hay fundamento, hay verdad...? Y cuando el juego entra en el orden tanático el Sistema plantea el problema en el campo de la sangre. Siempre lo hizo, lo hace y lo seguirá haciendo. Para eso tiene sus ejércitos, sus iglesias y sus universidades. Dice (como Parménides): esto es lo que es, esto es todo, bien firme e inamovible hasta la eternidad... quienes lo nieguen son "revolucionarios", anarquistas, místicos, artistas o locos... ¡y bien merecen el encierro o la guillotina!

Es extraño, parecía que todo era un *juego* de hombres que no tienen nada que hacer y se dedican a discutir sobre puras abstracciones, y de pronto advierten que el juego es a muerte, que no pueden "hablar por hablar" sin poner en peligro sus vidas. El Sistema advierte que ha entrado un *virus* (el virus del sinsentido o del sinfundamento) y actúa, mueve automáticamente (con o sin conciencia de sí, con y sin intencionalidad, con y sin teleología) sus infinitamente complejos mecanismos (¡su técnica!) de cooptación, de banalización, de represión... En última instancia, con el Sistema *no se juega* (para eso están las universidades, las iglesias, los campos de deportes o de exterminio, las diversiones, la televisión, etcétera: pues *lo que es es* (vale decir el Sistema es el Sistema, Dios es Dios, yo soy yo, etcétera...).

¿qué pasó con las matemáticas?

Querían encontrar el fundamento último, la Fórmula del universo, y se encontraron con una imposibilidad absoluta, empezando por un pluri-verso "infinito" (y si con *uno* no pueden, con infinitos universos más vale volverse loco). Y muchos enloquecieron porque tocaron ese extremo insalvable. En un lugar, el Sistema paga a sus investigadores, y en otro utiliza u oculta –según sus necesidades– los resultados a los que llegan los científicos con sus escafandras. Los que se dan cuenta de que son escafandras tratan inútilmente de sacárselas y, al fracasar, son internados. Sabemos que podremos hacer hombres, y que en algún momento haremos hombres (pienso en los llamados "replicantes" de *Blade Runner*, que termina con el amor entre un hombre y una máquina). El presupuesto que en este caso se debe mantener es que el hombre no tiene alma ni espíritu ni nada por el estilo, pero si no tiene ninguna diferencia esencial con su cuerpo entonces es, somos, una máquina. Infinitamente compleja pero máquina al fin. ¡Una máquina que piensa, ama, odia, desea: *eso* a lo que Descartes llamó "sujeto" o "Dios" o cualquier cosa: *mens*, alma, espíritu! Haremos hombres (¿esclavos o superinteligentes?). En este último caso, ellos harán otras *cosas* como nosotros pero potencialmente superiores hasta culminar en algo parecido al mismo Dios... ¡Por Dios! Si uno vive esto, si lo interioriza y deja de ser una idea, entonces la locura o alguna nueva forma de eso que llamamos locura comienza a devorarnos. ¿A dónde vamos? ¿Qué es el *hombre* si no *es*? Las preguntas de Kant, parece que no tienen respuestas, salvo decir que el hombre no va a ninguna parte y que nunca lograremos saber qué es el hombre, ¡como si hubiera algo afuera del hombre que lo hiciera hombre...! ¡Y sabiendo *eso* uno supiera lo que somos más allá de nosotros mismos! (¿cómo no recordar aquí a san Agustín diciendo que Dios es "más uno mismo que uno mismo"?). No está mal, pero

en tal caso, ¿cómo evitar decir que en realidad somos Dios? Y entonces, ¿qué? Nada, sólo que seguimos en lo mismo... como el loro Pedro, que repite incansable "Pedro, Pedro, Pedro..." (¿acaso *hay* más?)...

Las matemáticas son como una inmensa paradoja o, mejor dicho, como potencialmente inmensas e infinitas paradojas: construcciones desligadas de toda realidad, como interminables e inimaginables cúmulos de mónadas expandiéndose y contrayéndose en una pasividad absoluta (¿qué mente loca podría pensar un infinito como tal *moviéndose*?). Y como no hay un *yo* constructor podemos decir que son paradojas que arborescente e interminablemente se construyen a sí mismas. Lo que llamamos "yo" es el lenguaje que en un acto performativo (pero todo el lenguaje es una suma de actos performativos) dice "yo" o, mejor dicho, entre las infinitas variaciones del lenguaje hay una llamada "yo" (¿llamada por quién si no hay quién? Sólo podemos decir: por el mismo lenguaje: el lenguaje es yo, como un árbol es árbol o cielo o pájaros o caminos o lagartos...). Cuando tocamos este punto estamos justo en el momento del disparate, del "hablar por hablar", sin decir nada, ¡como si uno pudiese decir *algo* que no sea lo dicho! Es raro pero el Sistema también "ama ocultarse"; en realidad, es imposible que se manifieste en totalidad, no porque ame ocultarse sino porque, dicho a lo Klee: es inaprensible en su inmanencia, siempre es *más*, siempre se excede, *es* ese exceso, cada instante muere a cada instante para sostener esa imposibilidad... Esa imposibilidad de las matemáticas de ser *la* matemática (digamos algo cerrado como las inocentes matemáticas de Pitágoras), vale decir no poder ser algo cerrado sino lo inasible como tal, pone en cuestión (¿por qué no decirlo?) la ontología, ¡ay! el ser como presupuesto, incluso, ¡ay! Husserl e incluso Heidegger, la idea misma de presupuesto (Nancy, como veremos, hace del presupuesto el hilo rojo de la historia filosófica). Entonces... entonces hay que arreglárselas de otra manera, porque, nos guste o no, con la caída del presupuesto (ya sea el Ser o Dios o "yo" o lo que sea o no sea) caen nada menos que las religiones, la política, el arte...

El deseo de explicar (desde el "¿por qué la tierra gira alrededor del sol?" hasta el "¿por qué *en* el mundo y por consiguiente en el hombre hay que darle un sentido al mundo y al hombre?"). En resumidas cuentas, se subsumen ambas respuestas en una: en Dios. Pero como no hubo ni hay ni habrá Dios o, al menos ese Dios hecho a imagen del hombre, surge el interrogante sobre el qué de ese Dios del cual se dice que ha muerto. No se trata, entonces, de que haya muerto o de que haya huido, porque no puede morir o huir lo que nunca existió; lo que existió y en gran parte aún existe es una construcción humana que se sublima como un inmenso ídolo, una persona todopoderosa, infinita, buena, mala, sabia, etcétera. ¡Un hombre objetivado como Dios! La muerte de ese Dios implica la muerte de sus atributos (lo humano divinizado), y esto implica el abandono de toda explicación, trascendente o inmanente. No hay nada que desde fuera o dentro del mundo y del hombre le dé un sentido, lo explique o, en otras palabras, ¡no hay fundamento! Somos una infinitamente pequeña partícula de polvo flotando en el sinsentido de todo. Pero ¿cómo lo sabemos y quién lo sabe?

Llamamos *yo* a la conciencia, es como si todas las cosas entraran en una zona de luminosidad extática, ni producida por algo externo ni por sí misma, digamos un estar luminoso donde aparece el inacabable e inmenso aparecer, donde se da mundo y yo o dios o naturaleza... donde se da el lenguaje y el habla en cuanto universo de sonidos investidos con casi infinitas significaciones que bullen luminosas en la luminosidad previa como presupuesto del lenguaje. El lenguaje-habla implica una potencia muda, silenciosa, del lenguaje-habla, su *posibilidad*. No hay un nacer del lenguaje sino una implicancia en su presupuesto, vale decir que conlleva su incognoscible presupuesto en una actualidad siempre presente. No hay nadie ni nada que desde fuera del lenguaje lo hable. Hay palabras que "milagrosamente" (este milagro es el acontecimiento humano) se buscan, se acoplan o, se rechazan, hay deslizamientos

de sonidos, entre ellos uno es *y* y otro es *o*, los que juntos forman *yo*, una síntesis de "múltiples determinaciones" (este desplazamiento de sonidos con y sin sentido es lo que se puede denominar "inconciente"). La conciencia es una forma casi determinada de ese mundo incognoscible que es el infinito mundo inconciente (pensar que este mundo está "estructurado como un lenguaje" es una presuposición infundada pues el sueño, con sus movimientos de desplazamiento y condensación no pueden rendir cuenta del "infinito" (cartesiano o no)). Es como si desde los pulmones a los labios se deslizara una sinfonía que nadie hubiera compuesto. En realidad, son cientos de sinfonías que suenan y constituyen lo que llamamos "hombre". La pregunta que atormentó y atormenta a los filósofos es por el quién, por el ¿quién es el autor de esa sinfonía? Es la pregunta trágica y la respuesta insidiosa de la filosofía: ¿qué "sujeto", qué "yo" o "alma", crea o construye o escribe la sinfonía? Se dice que no puede haber una casa sin un arquitecto, ni un avión sin un ingeniero que lo haya pensado y construido, *ergo* no puede haber un lenguaje y sus miles de réplicas sin alguien, cualquiera sea, que lo haya hecho. Claro, es difícil salir de la metafísica, del encierro de la metafísica. ¿Cómo pensar si tachamos el sujeto, si excluimos radicalmente la existencia de un sujeto-creador? Por eso la humanidad ha construido a los Creadores-trascendentes de la naturaleza, incluidos, por supuesto, los hombres. Una vez aceptado que hay un Creador (y de esto se han encargado históricamente los teólogos, santos, místicos y filósofos...) todos los problemas desaparecen... para volver a aparecer en cuanto tachamos al Creador y sus émulos humanos. No existe un Creador. El Universo, con nosotros incluidos, no fue creado por nadie. ¿Cómo decirlo? Pienso en los sueños donde se narran historias sin que *nadie* las construya (quien duerme carece de yo, de conciencia, etcétera; el que duerme no construye la narración de su sueño, es decir, el sueño es una narración sin nadie que la construya como tal narración. El sueño sueña sin conciencia de su sueño). También esto, si nos detenemos a pensar, parece un milagro. Como también es extraño que mi perro, al oír

los sonidos de su nombre, venga hacia mí. ¿Qué pasa en el interior (estaba por escribir en el alma) del perro? ¿Qué pasa cuando responde a cualquier reflejo condicionado si el perro no es un sujeto perro? ¿O es un sujeto o un proto o un supersujeto? ¿Por qué no podemos sacarnos de la cabeza la idea de que adentro de nosotros hay alguien y que ese alguien sería quien en realidad habla y piensa? Si decimos que no hay alguien diferente a nuestra corporalidad, entonces la que piensa es nuestra corporalidad o, mejor dicho, el *quién* del pienso es el mundo en totalidad o *eso* donde el mundo-lenguaje (o el Ser, diría Heidegger o Dios, dirían los teólogos) *habla*. ¿Somos robots casi infinitamente complejos o somos un más que robot, un algo *más* que corporalidad? ¿Somos animales un poquito más complejos que los chimpancés o lo algo otro de ese otro? Lo otro sería el mundo, lo otro de lo otro es el paso al abismo del no saber o, dicho de otra manera, ¿cómo saber de *eso* de lo cual no se puede saber porque (es) *lo* (el *es* del *es gibt* = el *ello* del ello o el *lo que queda*) que posibilita el saber?

¿El "no-saber" es un nuevo Saber sobre el saber, a lo Sócrates o es un no-Saber que realmente no-sabe? ¿Es una engañifa filosófica o una auténtica idiotez, una parálisis, un autismo, una glosolalia *real*? Habría que invertir la magnífica inventiva sofística y en lugar de "eso no se puede conocer, si se lo conociera, no se lo podría decir, y si se lo dijera, nadie lo entendería", decir a la inversa, afirmativa y no dubitativamente: "Nadie entiende, luego no lo puede decir, luego no se puede conocer". Se está hablando, es obvio, de *eso* hacia lo que sólo señalamos con las palabras Ser, Dios, Sujeto, Mundo. Platón preguntaría ¿qué se sigue? o ¿a qué nos conduce semejante ignorancia real y no puramente metodológica? Creo que nos conduce a lo que podríamos llamar el estado-de-loco, un estado casi imperceptible, diría casi inconciente, previo o comienzo de las locuras débiles que, a su vez, son el presupuesto de las grandes locuras que arrasan con todo. De más está decir que estas locuras (que llevan a meter la cabeza en un horno, abrir el gas y encender un fósforo o a volarse la cabeza con

un escopetazo, etcétera; estos locos-locos, para quienes las esquizofrenias y las paranoias son como juegos de niños) tal vez sean los primeros pasos de la "especie" final...

Hay tipos que deben cargar con lo que hacen (pinturas, poemas, fórmulas, éxtasis místicos o eróticos...) y lo que hacen los arrastra por la fuerza a esos territorios inestables, desconocidos, donde no tienen más remedio que enloquecer, es decir hacer trizas un mundo para que comiencen a surgir en el humo de la destrucción los nuevos signos o las señales de ese *lo* sin existencia que adviene. Pienso, ahora, en los cuarenta años que Hölderlin pasó encerrado en una torre, en el tiro en el pecho de Van Gogh, en las decenas de electroshocks de Artaud, en la demencia de Nietzsche... los tipos "clásicos" entre otros miles de semejantes sin mente, sin "códigos", más allá de ellos mismos, más allá de nuestra especie carnívora, aleteando en el vacío, pronunciando murmullos incoherentes o gritando día y noche, sin descanso. Entre estos tipos están muchos de los matemáticos que revolucionaron la ciencia matemática: hay un punto en que se desconectan del "mundo" y se abren, se vuelven propicios al acontecimiento de algo inédito que los arrasa impidiéndoles volver a conectarse con este mundo; ese punto es como un puente, un punto de pasaje al "fondo de lo desconocido...": pienso en Grothendieck y en su búsqueda mística y tal vez loca del Dios que le hablaba a través de los sueños.

Pareciera que las matemáticas no son el lugar de la certeza sino el lugar del "fin de la certeza": las construcciones perfectas de las matemáticas tienen una inevitable grieta de imperfección lógica a causa de su propio real. En esta espacialidad loca para nuestra razón se instala toda una filiación de hombres que se atrevieron a dar los primeros pasos por el "desierto que crece".

agregado

François Fédier, en "Heidegger et Dieu" (en AA. VV., *Heidegger et la question de Dieu*, ed. Grasset), refiriéndose a las dos grandes experiencias de Dios, la griega y la cristiana, y tomando como referencia el pensamiento-poético de Hölderlin que enuncia el hecho de que los dioses han "huido", se pregunta sobre el *ateísmo*, que en sentido griego significa "despojado de dioses", es decir "que los dioses faltan". No se trata, pues, de que uno no crea en dios sino que "los dioses han huido". En el poema "Oficio de poeta" Hölderlin habla de la "ayuda" que significa "la falta de Dios". Fédier se pregunta de qué manera *ayuda* esa falta, y se responde: "La falta de Dios ayuda por cuanto ella prepara lo *inimaginable*". Ayuda, pues los que han huido o desaparecido son los dioses idolátricos, los dioses cosas-seres-entes (pensemos en el dios como *Ser Supremo*), que al desaparecer dejan el hueco, el vacío o "lo" *abierto* de sus muertes. *Abierto* a través de lo cual puede eventualmente advenir el Dios "divino", "un *Dios* desconocido por venir". En resumen: "La falta de dios ayuda *cavando un abismo*" (yo subrayo)... que podríamos llamar la *posibilidad* del dios venidero, de *eso*, hoy absolutamente desconocido, ante el cual sólo corresponde el *silencio* de los nombres; de un *eso* que puede (ser) incluso *nada*, no sólo nada de ser-ente sino nada de dios (¿el "abismo" puede apuntar a esta nada-de-nada o precisamente a lo *Ereignis* ya manifiesto como ser-hombre = co/apropiados en el acontecer de su manifestación en cuanto *no-nada*?)...

Heidegger, como recordamos, dice que sólo la aparición de *esto* que podemos llamar Dios-que-viene puede "salvarnos"... Pero ¿salvarnos (¿al hombre?, ¿al Ser?) de *qué*? Fédier responde: "*Salvarnos* del no-ser". ¿Pero el no-ser implica la ruptura de lo *Ereignis* y de esta manera el no-hombre? ¿No sería éste el "abismo" que cava en nosotros el no del Ser-Hombre y abre ante todo hacia la extinción, el "hun-

dimiento" como señala Heidegger, "ante el dios ausente" (ese dios-venidero que se daría ante el ya-no-hombre)? La muerte del hombre, y el alejamiento insalvable del Ser como su correlato esencial, en cuanto su conversión enajenante-cosificante, implicaría la negación de todo posible advenir de un "*dios*" desconocido, es decir impensable, sin concepto y sin imagen.

néstor corona
(*lectura de heidegger. la cuestión de dios*)

La idea de lo *último* es equívoca: el "último dios", según Heidegger, no es el último de una serie; el último no cierra ninguna serie, no la termina, no es lo último; hay que entender "último" en cuanto lo discontinuo, lo *otro* de los dioses sidos. Es, dice, "el totalmente otro frente a los sidos, sobre todo frente al cristiano". No se trata ya y en adelante de ubicar el posible nuevo dios en el espacio de los dioses "sidos", pasados, inexistentes. Hay un "último" empírico (como cuando se dice que en una carrera alguien llega último o que es el último modelo de automóvil, etcétera) pero no hay un *último* dios o lo último del ser, pues en tal caso todo se cerraría en una cosa o en una idea. Siempre hay más, incluso de dios, si por dios entendemos un ente Supremo. Por eso es necesario, para los "futuros", superar la idea de dios. Sólo en un exceso de dios puede darse el nuevo comienzo, el comienzo *sin fin*, el que eternamente re-comienza. No hay "último" ni "comienzo". Incluso las religiones no pueden dar nada por terminado: la entrada en el modo-de-dios no puede determinarse como ultimidad pues esta ultimidad siempre abre a un nuevo espacio como nuevo comienzo. Ya Platón señaló ese *más allá* incluso de Dios. Y lo mismo hizo el maestro Eckhart, y hacia lo mismo apunta el "dios sin ser" de J.-L. Marion y el Dios sin nombre y sin concepto de ciertas teologías judeo-cristianas, islámicas y particularmente orientales.

En Corona hay una vacilación permanente entre lo absolutamente otro y las formas en las que ese otro se manifiesta. El problema, a mi juicio, está en la palabra "absoluto": si la otredad es absoluta, no se entiende cómo Dios se da o se ofrece manifestándose ya sea a indi-

viduos determinados o a "su" pueblo. El "trascendente absoluto" (p. 188 y ss.) no puede lógicamente manifestarse (si es absoluto, ¿dónde se manifestaría?). El razonamiento de Corona en "pos" de Heidegger es contradictorio, precisamente por su empecinado relacionar la teología cristiana con la obra heideggeriana en su conjunto, haciendo caso omiso de declaraciones expresas del filósofo, como por ejemplo cuando éste se declara no cristiano o cuando dice que si tuviera fe "cerraría su taller". Con esto no quiero negarle a Corona su derecho a la apropiación de una conceptualización ajena al cristianismo para precisamente desarrollar o enriquecer el pensar de su propia hermenéutica teológica.

La "lectura de Heidegger" es al menos perturbada por la *fe* de Corona en el Dios cristiano, porque este Dios es un *presupuesto* de la fe. Si uno no cree en el dios bíblico del Viejo Testamento, ni cree en el Jesucristo del Nuevo Testamento, todo el entramado que sostiene su libro se derrumba. El pre-supuesto es la existencia real, aquí y ahora, de un Dios que se oculta como incognoscible pero del que se habla *in extenso*, al que se conoce como creador, todopoderoso, justo, etcétera. Se plantea el silencio pero se sigue hablando, como si el silencio fuera hablar-de-otro-modo, con otros conceptos. Por supuesto que la teología, como sostuvo Hegel, es esencialmente antropología, y que esto justifica el escarbar poderoso de la filosofía en espacios profundamente teológicos.

Así, en Heidegger hay una interrogación constante respecto a un posible "último" dios a partir del nuevo comienzo o como nuevo comienzo después de lo último sin ultimidad. San Anselmo dijo: para entender (eso) hay que creer. Luego si no se cree no se entiende. Si uno no cree, si no tiene una *fe* religiosa, el discurso se convierte, en gran parte, en un puro delirio. El dios del *amor*, por ejemplo, tiene que cargar con los genocidios, desde el diluvio hasta los campos de exterminio nazis, comunistas o los que sean; y si se dice que el "mal" es fruto de la "libertad" del hombre, uno puede preguntarse ¿por qué dios hizo así las cosas, incluida la libertad? Y si se responde que este

es un misterio, uno puede seguir preguntando ¿por qué se habla, en un evidente marco histórico de maldad, del *amor* de dios, y no de las fallas y errores de ese dios? La filosofía puede apropiarse de aportes teológicos, y viceversa, pero me parece que necesariamente deben clarificarse y asumirse los límites.

Es posible que el pensamiento religioso (Heidegger lo llamó "círculo cuadrado") sea "locura" para un pensamiento sin fe. Pero sin una crítica esencial a la metafísica religiosa me parece imposible el "nuevo comienzo". Con los dioses creadores y facilitadores de la perversidad de los seres humanos, cuya historia de sangre y de sufrimiento es un hecho indubitable, salvo una ceguera patológica, resulta imposible no sólo pensar sino incluso imaginar el "alba" de la que habla Heidegger, el otro mundo del que hablan los religiosos o lo otro-que-mundo del teólogo (pienso en Levinas).

el don

Comúnmente se entiende que alguien (el donante) da algo (lo dado, el don) a otro alguien (el donatario). Esto es la llamada "economía del don". El problema surge cuando el *don* (lo que *se*-da) es el *mundo*. ¿Quién da el mundo? No se puede saber porque sólo hay lo dado, es decir el mundo. El "donante", en el supuesto caso de que existiera, no se da, se oculta o no se muestra y, si se mostrase, dejaría de ser donante para ser mundo. Cuando comúnmente se habla de lo *dado* no necesariamente se conoce al donante: puede llegar una encomienda con un regalo (un don) sin que el donatario (el que recibe el regalo) sepa quién se la envía: el donante del regalo puede permanecer en el anonimato. Si decimos que el *mundo* es *dado*, no es esencialmente necesario conocer a quien nos da el mundo. Decimos que nos es dado porque no lo hemos constituido o construido nosotros, al menos en cuanto a su *ser*. El problema sigue siendo el *se* que da el don. El *se* es un neutro incognoscible. En última instancia podemos decir que conocemos sus *huellas* (las "cosas" que llamamos *mundo* en su totalidad son lo que llamamos "huellas"; el ejemplo clásico son las huellas que deja el artesano en sus obras) sin poder nunca conocer al "artesano" en-sí; conocemos las huellas porque son las huellas de algo o de alguien (una suerte de *noúmenon*) pero no podemos conocer a ese algo o alguien que deja o produce las huellas. En este sentido, el *don* es inhumano, está fuera o más allá de lo humano. A ese inhumano se lo puede *llamar* "Dios" abriendo una problemática religiosa y teológica; o se lo puede no llamar de ningún modo por incognoscible, reconociendo o no el misterio de la existencia de un ente supremo superior a todo nombre y a toda posibilidad de nombre. El *don* sería así el camino hacia un *algo* absolutamente *otro*; un algo que si fuera conocido no podría dejar de ser una *cosa-ente* mundana. De cualquier manera, el *don* considerado en esta perspectiva (inscripta en un pre-

supuesto orden causal) no puede dejar de tener resonancias metafísicas. El mundo, por otra parte, no es construido por el hombre que *es-mundo* ("mundo humano" decía Marx). Decir que el mundo es *dado* puede significar: a) que es dado por algo-alguien, por ejemplo un Dios o por un *se* absolutamente desconocido u otro-que-mundo; b) pero "puede" significa un *hecho*: el *Hecho-Absoluto* que no puede ser construido-constituido porque no hay nada-nadie afuera para poder construirlo, y que no puede ser dado porque no hay nada-nadie afuera para *darlo o donarlo*. Si no hay nadie, un yo-sujeto-hombre-dios, que dé el *don* ni que reciba el *don*, lo que se cae es el concepto del *don*. Hay-lo-que-hay y *eso* es *todo*. Pero *hay-más-que-todo*, y este *más* nos instala en lo *posible* (incluso de un hipotético in-humano no-nada). Es posible *llamar* Dios o se o lo o noúmeno o divinidad o *prius* o ser... a la carencia de nombre-concepto-determinación... Ante esa *nada-de-humano* el hombre asume un silencio y una expectativa vacía, se vuelve trans-hombre, in-humano, está sin estar (porque es un estar sin nadie) en lo *abierto* de lo abismal, en un *allí* borrado absolutamente. El "salto" del que habló Heidegger no es un salto hacia algo, hacia lo desconocido o lo nuevo, es un puro salto que se mantiene en su éxtasis, en lo eterno *indecidible* de una temporalidad pasiva, temporalidad sin tiempo o no temporal, tiempo-sin-tiempo, valga esta expresión contradictoria, o "abismo".

kant

La *Crítica de la razón pura* es como la "carta robada" de la filosofía: Kant repite, insiste sobre lo mismo, pero en general sus hermeneutas no quieren o no pueden ver *eso mismo* y se dedican a estudiar minuciosamente aspectos parciales de su "obra". Kant descubre el *límite* de la razón pura y lo dice: el límite es nuestra finitud, nuestro esquematismo, las *formas* del conocimiento. Hacia afuera (o más allá del límite) *nada*. No podemos conocer dejando de lado el propio conocimiento o conocer sin el acto del conocimiento o conocer como si no hubiese nadie que conociera. Por supuesto que esto nos impide conocer las cosas como son en sí mismas, es decir sin las "formas" que les impone el conocimiento. No se puede conocer algo como Dios, no se puede conocer el infinito, ni el absoluto, sin caer en una contradicción. La criatura no puede conocer al creador, lo finito no puede conocer lo infinito, lo relativo no puede conocer lo absoluto. Podemos *decir* que dios existe, podemos tener fe en su existencia, pero no podemos *conocerlo*, pues para conocerlo tendríamos que fijarle límites, objetivarlo, ponernos por sobre él (ya sea dios, el infinito o el absoluto), lo que es contradictorio.

No se trata de *otra* cosa, pero esto es imposible de justificar: no se puede demostrar que se trata de otra cosa y tampoco se puede demostrar que no se trata de otra cosa. Si hay otra cosa, es lo mismo que si no la hubiese. Hagamos *como si* hubiese otra cosa, en tal caso, esta otra cosa sería incognoscible y sería como si no existiese. Su valor consistiría en darle consistencia al estado de *expectativa* (de pura-expectativa, vale decir expectativa vacía de contenido...). El *noúmeno* sería una idealidad exigida por el fenómeno: si hay fenómeno, el aparecer, lo dado, entonces *debe* haber *algo* (una X incognoscible o cosa-en-sí) de lo cual el fenómeno es fenómeno (esta escisión entre

noúmeno y fenómeno, entre real e ideal, es lo que se ha llamado el "platonismo", el idealismo platónico). Kant, al menos el de la primera *Crítica*, habría fundado teóricamente esta escisión (en realidad no habría escisión porque el fenómeno es forma-del-*noúmeno*; Heidegger dice que es el *noúmeno* visto desde lo *finito*) de la que buscó salir el idealismo alemán mediante un *salto* que llamó "intuición intelectual". El intento último de Heidegger también giró, esencialmente, en la exposición de un nuevo espacio o paradigma filosófico iniciado mediante el desplazamiento del paradigma kantiano a partir de la *facticidad* del mundo (*Dasein*).

"Presuponer" una X no es negar la X. La X es incognoscible, pero *es*. Decir que *es* implica que conocemos, que sabemos al menos que *es*. No sabemos *qué* es pero sabemos, con un saber no demostrativo, que *es*. Este "no saber sabiendo" puede ser un saber cierto: la X *es*, y sabemos que *es* por conocimiento intuitivo (J.-L. Nancy, en *¿Un sujeto?* dice que Plotino "accede al uno a través de lo que es llamado éxtasis, y que no es ya un conocimiento" (teórico); o que puede ser una hipótesis para ordenar el conocimiento). Presuponer: un poner previo. Digo: presupongo la X, por lo tanto la X puede existir y puede no existir. La X puede ser una posible afirmación ontológica (la X es) o una afirmación que responde a una necesidad lógica sin tematizar.

agregado

kant (mario caimi, "se piensa. sobre una función del yo en la deducción trascendental", en aa. vv., *temas kantianos*, p. 95 y ss.)

El texto comienza advirtiendo sobre su objetivo: resolver el problema "de si es necesario que el sujeto del principio de la apercepción sea un yo (y no un *ello* impersonal)". (El *ello* impersonal llevaría al pensamiento fuera de la filosofía; no a una negación de la filosofía sino a un espacio distinto que conservaría algo de la filosofía (¿qué "algo"?)). Luego: ha sido demostrado "de manera irrefutable" por M. Baum que "la conciencia presupone [...] el 'yo pienso' (es decir, la conciencia de sí)". Observaciones: a) el yo/pienso plantea problemas, ya sea que el pienso se considere un atributo del yo, en cuyo caso el yo sería sustancial o sujeto del pienso; b) que el yo y el pienso sean lo mismo, vale decir que no habría un yo por un lado y un pienso por el otro o que al decir "yo" estoy diciendo pienso; se abre así la problemática del significado tanto del *yo* como del *pienso*; en realidad, la frase es tautológica: la conciencia presupone la conciencia de sí (¿existiría una conciencia sin conciencia, una conciencia previa a la conciencia?). No menos problemática es la afirmación de Klein respecto a la "necesidad lógico-analítica" "de *suponer* un yo en cada acto de habla" (yo subrayo); "toda proposición X tiene la forma gramatical profunda: 'yo digo X'"; aquí también hay un *yo* y un *decir* separados. Pero ¿si lo que llamamos yo fuera el mismo decir? ¿Y si no hubiese un yo que desde fuera del decir dijera? Según Caimi: "Es cierto que todo enunciado incluye de manera lógicamente necesaria un sujeto; pero ¿ese sujeto debe expresarse necesariamente con 'yo'?". Para el caso decir sujeto o yo da lo mismo, pero el problema es, por una parte, qué se entiende por sujeto o por yo, y por otra, si es verdad que necesariamente todo enunciado implica un sujeto. Un enuncia-

do sin sujeto de la enunciación cuestiona, precisamente, uno de los fundamentos de la filosofía en cuanto metafísica. La apoyatura en Düsing es clara: éste dice que "la efectuación de la síntesis no puede [...] tener lugar de manera anónima o sin un actor". Aquí se pone en evidencia la *suposición* filosófica: la suposición de que todo objeto supone un sujeto, todo efecto una causa, todo acto un actor. Esta presuposición es lo que el pensamiento contemporáneo, al menos en gran parte, ha puesto en duda. Lo que Nietzsche supo llamar el *quién* del pensamiento. En una segunda parte de su artículo, Caimi expone el cuestionamiento de esta clásica idea del yo-sujeto. Cita de Lichtenberg: "Habría que decir *piensa*, así como se dice *llueve*. Decir *cogito* es ya decir demasiado, si se traduce por *yo pienso*". Cita de Fichte: "Bien puedo decir [...]: se piensa [...] o, más cautelosamente: *se presenta el pensamiento* de que yo tengo una sensación, que intuyo, que pienso; pero de ninguna manera puedo decir: *yo tengo una sensación, yo intuyo, yo pienso*. Sólo lo primero es un hecho, lo segundo es adición inventada". Este análisis se complementaría recurriendo al libro segundo de "La dialéctica trascendental" de la primera *Crítica*, donde Kant refiriéndose a la "naturaleza de nuestro ser pensante" sostiene que "por fundamento de ella no podemos poner nada más que la representación simple, y en sí misma enteramente vacía de contenido: 'yo'; de la que no se puede decir ni siquiera que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Por eso Yo o Él o Ello (la cosa) que piensa, no representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, [...] del cual [tomado por separado] nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto" (B404).

La tesis que Caimi sostiene niega, luego de "explorarla", la "posibilidad de que el sujeto de la apercepción no estuviera expresado por un yo sino por un sujeto impersonal", porque esta posibilidad trae consecuencias "paradójicas", razón por la cual dice "propondremos un fundamento para la admisión del *yo* en la fórmula de la apercepción", resolviendo así las paradojas que implica sostener un "sujeto

impersonal". En "el planteo del problema" se analiza la experiencia, la síntesis y la unidad como presupuesto; la unidad suprema "como condición suprema de la experiencia"; la apercepción permite, al acompañar el yo la percepción, la "unidad suprema universal" así –dice– como el "tema" recorre y da unidad al todo de "un drama, un discurso, una fábula". Cabe preguntarse entonces si un Ello impersonal como sujeto de la conciencia puede realizar esta función unitiva al igual que el yo, y la respuesta de Caimi es, primero, inquisitiva, "¿para qué sirve un yo?". No se pregunta "si existe un yo (sea nouménico o empírico)", ni si es posible conocerlo o determinarlo; lo que se plantea es "cuál es la función del yo en el Principio de la apercepción" (la pregunta lleva así el presupuesto de la existencia del yo que negaba). Gracias a la conciencia de su identidad "la espontaneidad pensante" (el yo) es "un sujeto *único* que acompaña todas sus representaciones". El *yo* es el fundamento de la unidad suprema ("más allá de la cual no se puede ir"). Un sujeto impersonal no podría garantizar la "*unidad* del sujeto". La palabra "yo" expresa "la unidad suprema del sujeto de la experiencia", hace del "yo" una nominación de un "sujeto" de la experiencia, por lo que la experiencia como tal puede ser realizada tanto por un yo como por un sujeto: el sujeto y el yo son lo mismo e implican nuevamente un diferencia esencial entre, por un lado, la experiencia y, por otro, el actor de la experiencia, como si pudiese haber un actor sin experiencia y una experiencia sin actor, desgajando así la co-pertenencia entre yo-sujeto y experiencia. Este yo-sujeto cumple la "función" de mantener la unidad y objetividad de la experiencia, la que desaparecería en el caso de un yo-sujeto impersonal disperso en los distintos niveles de cada experiencia individual, lo que llevaría a un potencial regreso de remisiones infinitas [pero cabe la pregunta: ¿y si fuera así, si hubiese que aceptar esencialmente tal regreso *ad infinitum* o, con otras palabras, aceptar el descentramiento del pensamiento filosófico fuera de todo fundamento de unidad extática, vale decir un pluriverso descentrado?, ¿por qué no?]. En el punto V se afirma que la *yoidad* (término que se refiere al carácter abstracto, no empírico, del yo; como un éter, digamos,

de los yo particulares) se encuentra (como medio o equivalente) en cada conciencia singular "que está constituida igual que *la conciencia universal* a la que pertenece la apercepción" (yo subrayo). Sigue: "El *yo* de la conciencia universal, el *yo* de la apercepción, es el *yo* originario, el *yo* de los sujetos empíricos es derivado y se llama *yo* sólo por analogía con aquél". Así, lo fundamental es "la estructura universal", sin ésta el sujeto empírico sería "un conglomerado contingente de representaciones y de impulsos" (digamos: un caos). Pero ¿y si fuera así? ¿Cómo saber que no lo es? ¿Es posible acaso kantianamente reducir el *noúmeno* o cosa-en-sí a conocimiento? ¿Y si el orden fuera una *posición* del espacio fenoménico y nada más...? ¿Una "estructura universal"? La paradoja del sujeto impersonal se resuelve "tan pronto como uno reconoce que los *yo* singulares reciben su yoidad sólo gracias a que participan del *yo* universal originario (nos atrevemos a preguntar: ¿se trata de Dios como Idea o equivalente general –yoidad– de los yoes?). Final: el "yo" es la palabra "con la que se nombra la conciencia de sí" (el problema del yo-sujeto es irresuelto trasladándolo a la conciencia de sí). La referencia a Baum implica una contradicción, pues éste sostiene que el yo expresa "la conciencia intelectual de sí de un ser que tiene entendimiento [...] que puede pensar lo que se llama el yo mismo". Pero en Kant esto es imposible: no se puede salir del yo para objetivarlo así como no se puede salir del mundo o, eventualmente de un Dios, para conocerlo. Kant analiza este tema en "De la unidad analítico-sintética de la apercepción" (B132 y ss.). De este apartado quisiera rescatar dos cosas: a) en la nota 433 Kant afirma que "la unidad sintética de la apercepción es el punto más elevado al cual se debe sujetar todo uso del entendimiento, y aun toda la lógica y, tras ella, la filosofía trascendental; esta facultad es, en verdad, el entendimiento mismo" [que no es, él mismo, nada más que la facultad de enlazar a priori y de llevar bajo la unidad de la percepción lo múltiple de representaciones dadas: principio que es el supremo en todo conocimiento humano]. [Heidegger ha visto en esta afirmación, como se sabe, un retroceso en relación a la relevancia primera de la *imaginación*, la cual echaba por tierra nada menos

que el principio de razón suficiente]; b) dice que "el *enlace* (de las representaciones) no está en los objetos [...] sino que es solamente una obra del entendimiento, que no es, él mismo, nada más que la facultad de enlazar a priori y de llevar bajo la unidad de la apercepción lo múltiple de las representaciones dadas; principio que es el supremo en todo conocimiento humano".

Por supuesto que si hace millones de años había "algo" (y supongo que sí había algo) y que si en ese entonces hubiera existido, el ser humano podría haber captado ese algo con la sensibilidad y las estructuras mentales-espirituales del ser humano. Pero si decimos que hace millones de años no había seres humanos, ¿quién podría haber captado ese "algo" como un ser humano? Podemos decir que había "algo" que, al no existir el ser humano, es imposible captar como lo captaría un ser humano. "Algo" sin los atributos que le atribuye el ser humano es un "algo" inimaginable e incognoscible como tal, es decir en-sí o en absoluto. Trasladémonos a esa lejana época y veamos una "montaña" (pero ya la palabra "montaña" es una determinación "humana"): toda la descripción material e incluso espiritual son humanas. Entre las posibles infinidades de formas de *captar* lo que llamamos "montaña" hay una forma que es la "humana", pero si suprimimos lo humano, suprimimos evidentemente la forma humana de captar, etcétera. Como afirma Heidegger en su polémica con Cassirer: "Si no existiera el ser-ahí no habría verdad, pues nada habría" (yo no diría tanto, creo que diría: no habría nada para el ser-ahí... ¡porque no habría ser-ahí!).

Sigamos el último apartado: "El yo [...] es la palabra [...] con la que nombra la conciencia de sí". Remite a Baum: el yo es "la representación [¿ante quién? o ¿quién tiene tal representación?] de *aquél* que es conciente de sus representaciones y pensamientos" (yo subrayo): ¿el *aquél* es la conciencia?, ¿la conciencia es el *lugar* donde se dan las representaciones y los pensamientos o es la que piensa? El "aquél" y la "conciencia" plantean problemas a causa del *sus* (representaciones

y pensamientos). Pero el "aquel" es un "ser" (ya no es la conciencia sino un *ser* "que tiene entendimiento" y puede pensar etcétera... Pero ¿qué es ese *ser*?, ¿una substancia?, ¿una substancia-pensante (como si hubiera una sustancia por un lado y un pensamiento por el otro) entendida canónicamente (digamos) como Descartes? A continuación, Caimi afirma que la conciencia-de-sí según Kant "*no* permite un conocimiento del yo" (yo subrayo), ¿cómo lo iba a permitir si el "yo" *es el nombre* de la conciencia-de-sí? Y la conciencia de sí es, según Kant, "una representación de que hay otra representación en mí" (¿y qué es ese "mí"?, ¿ese *quién* o *qué*?). La conciencia de sí, por otra parte, frente a toda la multiplicidad que pueda contener "permanece siempre igual a sí misma" y, a la vez, en esa conciencia cargada de datos-representaciones "es *necesario* que haya unidad" (yo subrayo); unidad que puede ser "relativa" (muchas representaciones sensibles unidas en una sola) o "absoluta" (que es la unidad de la conciencia misma como presupuesto: abarca *toda multiplicidad* dada a la conciencia). Esta unidad absoluta "es absolutamente necesaria, porque sin ella no habría conciencia, ni objeto, ni experiencia".

Volvamos al comienzo: la alternativa era entre un *yo* o un sujeto *impersonal*. Digo "era" porque según Caimi ya ha sido resuelta en favor del "yo", de la conciencia de sí o, en otras palabras, de un *orden* sin el cual no habría ni conciencia, ni objeto, ni experiencia, ni nada. Dejemos de lado que para Kant el yo, el mundo y Dios son *ideas* "regulativas", vale decir *ordenadoras* del caos imperante en la psiquis, en el mundo y en la totalidad del universo. El *yo* (trascendental) convierte el caos mental en un sujeto, el caos material en un mundo, y el caos absoluto en un Dios (ver en la *Crítica de la razón pura* el "Apéndice a la dialéctica trascendental" (A671 y ss.). El problema es que todo está como en el aire: en la *Idea* (A677). Dice Kant: "Los conceptos de la realidad, de la sustancia, de la causalidad, y aun los de la necesidad de la existencia, no tienen, además del uso por el cual hacen posible el conocimiento empírico de un objeto, ninguna otra significación

que determine a algún objeto, por consiguiente, pueden servir para explicar la posibilidad de las cosas en el mundo sensible, pero no [para explicar] la posibilidad de *una totalidad del mundo mismo*, porque ese fundamento de explicación debería estar fuera del mundo y, por tanto, no debería ser un objeto de una experiencia posible".

[Un yo "impersonal", se nos dice, es imposible pues, en tal caso, desatado el nudo de la unidad, todo se dispersaría caóticamente: no habría ni yo, ni mundo, ni dios... La "realidad" pone en evidencia que hay un orden, que hay una regulación. Por consiguiente, debemos *suponer* que hay un "algo" que regula; este "algo" son *ideas* pero ¿ideas de quién o de qué?, ¿ideas de un yo, de un alma, de una conciencia-de-sí? Hay que *hacer como-si* o hay que *suponer* que tales ideas son producidas por un sujeto o un yo al que no podemos conocer sin caer en un círculo vicioso (conozco-al-que-conoce). Kant dice: por supuesto que el mundo es real, pero... Este "pero" es el problema que plantea la *Crítica*. Un yo impersonal... es imposible, pero un yo personal es aún más imposible. Un *yo* que no es una persona *abre* a la posibilidad de un *más* que persona, de un *más* que yo. Hay que pensar en las implicancias absurdas de un *yo*, de esa suerte de homúnculo innecesario, espectral o fantasmático, que es la idea de "yo". Pero si cae el *yo*, ¿qué queda? Es imposible saberlo o queda la imposibilidad de saberlo. Podríamos decir que queda el hueco incognoscible que tapaba u ocultaba el yo. Pero sin yo, ¿qué hacemos? Hacemos lo de siempre: vivimos como hemos vivido siempre: sin yo. Librados de esa reproducción imaginaria, de esa imagen reificada. En otras palabras: somos libres. Pero, se me dirá, sin "yo" ¿quién es libre? La respuesta es: no sé, no se puede saber. Sin yo, sin "alma", queda un "algo" incognoscible, queda una *vida* incognoscible, una infinidad de actos sin yo, sin sujeto actor de los actos].

Voy a contar –como un *intermedio*– un breve relato que pretende ser kantiano. Hay, digamos, la tierra, el mundo o el universo concreto, real, material; luego hay, cubriéndolo (como el mapa de China

que cubre a toda China en el cuento de Borges), un mundo invisible de puras ideas. El mundo llamémosle material es incognoscible para el mundo ideal. Por más que el mundo material (mundo empírico o *noúmeno* como lo llama Kant) envía "cosas" (impresiones, información, datos) al mundo ideal, para llegar a él dichas cosas deben atravesar una suerte de capa divisoria intercalada entre ambos mundos. Esta capa divisoria tiene a su vez varias sub-capas; una es el acto intuitivo por el cual la impresión que llega es moldeada por la forma que le imprime la intuición, y esta forma es el espacio y el tiempo. La impresión adquiere *necesariamente*, si pretende entrar en el mundo ideal, la forma espacio-temporal (este es el conocimiento intuitivo del mundo material que Kant llama *noúmeno*). Pero luego hay otra capa, más compleja (Kant la llama *esquema*), donde la impresión vuelve a ser moldeada por las llamadas *categorías*, como la de Ser, la de Sustancia, la de Causa, etcétera. Este entramado categorial le es impuesto a la impresión por el "entendimiento". Finalmente hay otra capa, llamada "razón", que ordena o regula mediante "ideas" el *noúmeno* que al penetrar en la primera capa ha pasado a llamarse "fenómeno". Las ideas regulativas son el yo, el mundo y dios. La intuición, el esquematismo y las ideas-regulativas conforman el todo del conocimiento. Vale decir que al *noúmeno* o cosa-en-sí no lo conocemos o no podemos conocerlo como es sin que el hombre lo conozca o lo conocemos después de atravesar las formas que le impone el acto de conocimiento. Sí, esto está claro, pero hay que agregar que en el fenómeno, a pesar de todas las modificaciones producidas por el acto del conocimiento, queda un resto nouménico, un "algo" o una "cosa" de la que no podemos decir nada salvo "algo" o "cosa", porque todo lo que digamos es una antropologización, es decir, una imposición de las formas del conocimiento humano. Está claro que a este esquema (1) hay que complejizarlo totalmente y (2) que sólo es la primera parte de la *Crítica*, ya que en la segunda parte Kant escapa al encierro de la razón mediante un *salto* a la razón práctica (su segunda *Crítica*). Un "salto" que Kant criticó antes acerbamente en Fichte y Schelling principalmente por instalarse de golpe en el absoluto. Los

"idealistas" habrían dicho: si la razón nos impide llegar al *noúmeno*, cosa-en-sí o absoluto, dejemos a la razón de lado y comencemos con el absoluto mediante la *intuición* (*intelectual*). De hecho el propio Kant realizó este *salto* de una manera con reminiscencias spinozistas: en su gran obra póstuma dirá que todo existe *en* dios. En mi relato Dios es una *idea* ordenadora de un mundo caótico e incognoscible, lo mismo que el yo y el mundo, pero no son sustancias reales; lo real, el ser, la sustancia, el yo, la existencia, son *posiciones ideales* puestas por la espontaneidad de una conciencia-de-sí, alma o lo que sea, pues al respecto la terminología kantiana es muy precisa y al mismo tiempo vacilante, ambigua. Kant dirá que hay que *hacer como si* Dios existiera porque es necesario para ordenar un mundo, pero que ese Dios es incognoscible. Digamos: hay una "*cosa*" (en sí o nouménica) pero no la podemos determinar o conocer [aunque el hecho de decir que *hay una cosa* que *hay*, aunque no podamos decir qué es ni si es eso que hay, es de hecho un conocimiento o *el* conocimiento (ya Descartes afirmaba estar seguro de la existencia de Dios pero que no podía decir nada de ese Dios que de hecho era incognoscible: sé que Dios existe pero no sé qué es, ni si es)].

En A671 y ss. Kant dice que las tres ideas trascendentales "no se refieren directamente a ningún objeto que les corresponda"; "digo que el concepto de una suprema inteligencia es una mera idea"; "las cosas del mundo deben ser consideradas *como si* recibieran su existencia de una inteligencia suprema"; las ideas de la razón son "principios *regulativos* de la unidad sistemática de lo múltiple del conocimiento empírico"; "concebimos *algo* de lo cual no tenemos concepto alguno acerca de lo que sea en sí mismo" (yo subrayo); "la razón no suministra ni siquiera la validez objetiva de tal concepto (de Dios) sino solamente la idea de *algo* en lo cual toda realidad empírica funda su unidad" (yo subrayo); "suponemos un fundamento supremo", "no puedo conocer nunca en sí misma la existencia de esa cosa"; "no pretendo en modo alguno conocer ese objeto de mi idea según lo que él sea en sí"; "pienso solamente la relación que un ente, que en sí mis-

mo me es enteramente desconocido...”; del ente supremo dice que es “un mero *algo* en la idea, de lo cual nosotros no tenemos concepto alguno tocante a lo que sea *en sí*”; Dios como “sustrato desconocido para nosotros”, como presupuesto de un “*algo*”, como “idea”; fuera de la experiencia “sólo hay espacio vacío”. De principio a fin la *Crítica* está articulada en relación con “presupuestos”, con “hacer como si”, con lo “desconocido” de la cosa-en-sí o *noúmeno*. Estas citas, tomadas de unas pocas páginas, sólo son un pálido ejemplo de la potencia “abismal” de los límites. El hecho de que estos límites sean sorteados, y de qué manera, en la segunda *Crítica* escapa a nuestro planteamiento. Recordemos, no obstante, que en la página final de la *Crítica del juicio* afirma que “no se puede conocer en absoluto lo que sea Dios”. Incluso en el *Opus postumum* está presente el gran problema kantiano: “Qué clase de ser sea Dios en sí es algo inalcanzable para la razón humana” (p. 615); “Él es inescrutable”. Y esta frase intempestiva: “Dios y el hombre son la totalidad de las cosas”. ¿El “algo” es Dios? ¿Llamamos Dios al “algo”, a la “cosa”? Kant no termina.

quentin meillassoux

Meillassoux se enfrenta críticamente a la cosa-en-sí kantiana y trata de reducirla (de suprimirla) mediante su recurrencia a la matemática: "La tesis sostenida, entonces, es doble: por una parte admitimos que lo sensible no existe sino como relación de un sujeto con el mundo; pero por otra parte consideramos que las propiedades matematizables del objeto están exentas de la constricción de dicha relación, y que están efectivamente en el objeto tal como lo concibo, tenga yo relación con dicho objeto o no"; se trata de "pensar un mundo sin pensamiento" que lo piense y que en el acto de pensarlo lo somete a las "formas" del conocimiento. La "demostración" de Meillassoux, sostiene Badiou en su "Prefacio", según la cual sólo hay una cosa "absolutamente necesaria: que las leyes de la naturaleza sean contingentes", no es un "anudamiento totalmente nuevo" pues ya Descartes sometía todo lo que es, desde el ser hasta las matemáticas, a la omnipotencia de lo que llamaba *dios*: éste quitaba todo sustento a la ciencia. Pasemos. Se trata de la "contingencia" o del "azar". Para Meillassoux, de acuerdo con "la tesis cartesiana", "tiene sentido pensar como propiedad del objeto en sí todo lo que puede ser formulado del objeto en términos matemáticos" (olvida que para Descartes dios puede hacer, mediante su omnipotencia, que dos más dos no sean cuatro, que lo que existió no haya existido, etcétera. En este sentido dios no es "garante" de nada: ni de lo sensible, ni de las ciencias, ni de las matemáticas. Por eso estamos inmersos en un azar que en realidad es la voluntad incognoscible de "dios"). Definición: "Entendemos por 'correlación' la idea según la cual sólo tenemos acceso a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente". [Referencia a Heidegger: la noción de *Ereignis* dice la co-apropiación de hombre y ser, pero no como si dos sustancias se juntaran, como si hubiera un ser-en-sí y un hombre-en-

sí que a posteriori se implicaran. En lo *Ereignis* se da una co-pertenencia esencial: no hay ser sin hombre ni hombre sin ser. Lo que es superado, precisamente, es la diferencia entendida como sustancial, por lo tanto, para él, no hay "correlación"]. Definición: llama "ancestral" a lo anterior a la aparición de la vida y del hombre [pero se trata de una afirmación *humana*, de una actualidad: tal piedra, tal fósil, la expansión del universo, etcétera, son conocidas *ahora*. El acto de descubrir un fósil no significa que penetremos en la cosa-en-sí, digamos: en un mundo ajeno al hombre. Significa que hemos incorporado un objeto determinado (fósil) al mundo humano. Sin el hombre que lo piensa no podemos saber cómo sería ese objeto, cómo sería –por ejemplo– para una hormiga o un mono]. Meillassoux no distingue el significado de los dos enunciados: el de la tierra en su origen, digamos hace 4 mil millones de años, y la tierra captada por el hombre; para decir que la tierra tal cual la capta hoy el hombre es la misma que la de hace millones de años debemos *presuponer necesariamente que es el hombre actual el que hace millones de años capta la tierra*; o debemos trasladar al hombre actual *imaginariamente* millones de años atrás. Dicho de otra manera; si no había hombres, ¿cómo es posible captarla como un hombre? Si la tierra puede ser captada de *n* formas, entre otras la forma *h* (hombre), pero si la forma *h* no existía, ¿cómo podía la forma *h* inexistente captar el mundo hace 4 mil millones de años? Pensemos en la forma *l* (león): si no existía ningún león, ¿cómo imaginar la forma *l* captando el mundo? La ciencia –dice– puede brindarnos un conocimiento "de lo que puede ser mientras no estamos"; sí, puede afirmar que el sol puede destruir la tierra... pero siempre (a) la afirmación es hecha por el hombre, (b) es el hombre el que presupone o se imagina existiendo en ese momento (la contradicción radica en que "no estamos" y sí estamos, según sea el nivel que funde la afirmación). Esta respuesta es calificada de "ociosa por excelencia": "Cómo puede el pensamiento pensar lo que puede haber efectivamente allí cuando no hay pensamiento". Cuando uno se pregunta "¿qué sería la naturaleza sin el hombre?" (Heidegger, 1931), la posible respuesta es: *sería* una infinidad de formas. Las determinadas

por el hombre (átomos, protones, neutrinos... verdes, rojas, negras...), más las formas de todos los vivientes, más la infinidad de formas desconocidas *posibles*... Infinidad de formas intotalizables a las que Kant llama *noúmeno* y que podrían llamarse Ser o Dios... Esta es la "esquicia (de la modernidad) dicha así en su forma última: el sentido profundo del pasado ante-humano es una retroyección a partir de un presente humano él mismo históricamente situado". Este es el punto donde el realismo especulativo (o, digamos, el neo-materialismo) plantea su *novedad* apoyándose en una "matematización rigurosa" de la ciencia que nos brinda un tiempo "capaz de abolirnos o de hacernos emerger sin verse él mismo afectado". El tiempo de la ciencia, según la afirmación del autor, demuestra que "lo que viene antes que nosotros viene antes que nosotros" y que la filosofía "habría debido abocarse a pensar desde hace dos siglos: ¿cómo es posible el conocimiento experimental de un mundo anterior a toda experimentación?". *¡Eureka!* Por fin después de tantos siglos tenemos alguien dispuesto a subsanar semejante entuerto. Pasaje a Kant y el "sueño dogmático" del que lo despertó Hume con "*la destrucción de toda validez absoluta del principio de razón suficiente*". Galileo (y su continuador Descartes) enuncia la idea "de un conocimiento matemático de la naturaleza" despojada de sus cualidades sensibles (reducida en última instancia a una forma o estructura matemática). Aquí dejemos a dios de lado porque el dios cartesiano explícitamente no es *garantía* de ninguna ciencia (ver el tema *in extenso* en J.-L. Marion). Galileo "desubjetiviza" matemáticamente el mundo. Hume demuestra "la invalidez de toda forma metafísica de la realidad" o "la invalidez de la absolutidad del principio de razón". La "catástrofe" en la que aún estamos (incluido por cierto Kant o ante todo Kant) consiste "en el renunciamiento a toda forma de absoluto, al mismo tiempo que a toda forma de metafísica". Se trataría, entonces, de "pensar, como hizo Descartes, el alcance especulativo de las matemáticas" dejando de lado, por supuesto, "la existencia de un Ser perfecto" (pero la *mathesis universalis* es otro nombre de Dios o implica esencialmente a Dios). Para la filosofía, la tarea pasa por "reabsolutizar el alcance de

las matemáticas" (¿cómo compaginar esta afirmación con algunos logros de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, por ejemplo, la llamada teoría de incertidumbre de Heisenberg, según la cual conocemos la perturbación producida por la observación, etcétera [ver, entre tantos otros, el trabajo de Hernán Prince sobre la interpretación de Niels Bohr de la teoría cuántica (Mario Caimi, *Temas kantianos*, p. 373 y ss.) o el libro de divulgación *El universo en una cáscara de nuez* de Stephen Hawking]? En resumen: no es posible, sin contradicción, captar con el conocimiento un pre-conocimiento que sería otro conocimiento). Se trata de absolutizar las matemáticas al mismo tiempo que lo lógico. Al final llegamos a las propuestas: a la solución del problema de lo ancestral (es obvio que si nos trasladamos imaginariamente millones de años atrás nosotros veríamos el mundo como lo vemos actualmente, el problema es que hace millones de años atrás no existía el hombre para que viera el mundo como lo ve el hombre actual, y *sin hombre, ¿quién vería el mundo como lo ve el hombre actual*? *Un hombre imaginario que, si existiera, por cierto que vería el mundo como nosotros*. El verdadero problema es que ese hombre como nosotros y hace millones de años atrás, no existe, es un hombre imaginario; lo mismo ocurre con los perros: si desaparecieran todos los perros el mundo-perro también desaparecería). Postulado: "Lo que es matemáticamente pensable es absolutamente posible" [recordar que existe la posibilidad de incontables matemáticas en expectativa de su utilización fáctica; con esto queremos decir (a) que se trata de *construcciones humanas*, (b) que pueden ser utilizadas para la resolución de problemas planteados no sólo por la física actual sino por diversas ciencias y por diversas actividades sociales. Este es el carácter de *medio* que tiene la ciencia como ciencia-de... y (c) la esencialidad de una matemática sin correlato o sin-sentido]. Stiegler, hablando sobre *El origen de la geometría* de Husserl, dice que "no hay geometría concebible sin una mediación escrita que permita no sólo, de generación en generación, reactivar la idealidad geométrica, sino que constituye la posibilidad de esta idealidad como iterabilidad" (con Jacques Derrida en *Ecografías de la televisión*, p. 133). La imposibilidad de totali-

zar los posibles es una obviedad. Al final nos llevamos, luego del trajín de la lectura, una sorpresa: no se trata de resolver el problema sino de demostrar que es "urgente" plantear el carácter absoluto del pensamiento superando la esquicia entre el carácter ancestral de la ciencia y el carácter correlacional de la filosofía, es decir: entre el advenimiento de la penetración en la cosa-en-sí que realizaría la matemática y la escisión absoluta entre la cosa-en-sí (o mundo) y el conocimiento. (En última instancia, el lenguaje, en cuanto *Dasein*, en cuanto forma ontológica o cosa-en-sí manifestada en su determinación finita, podría cumplir el papel atribuido por Meillassoux a las matemáticas... pero esto exigiría la existencia de una Inteligencia suprema o Dios para quien las matemáticas tuvieran sentido). ¿Y si, como pienso, el problema filosófico como tal, incluido el "realismo especulativo", estuvieran ya desplazados por lo que podríamos llamar una *situación*, quiero significar un *hay* sin adentro (yo, alma, espíritu...) y sin afuera (mundo, dios, razón, ser...)? Esto implica recoger, como en una red, el pensamiento filosófico, místico, estético, científico, en busca... ¿de qué? Posiblemente sólo sea una búsqueda que no busca nada porque no puede buscar nada y porque no hay nadie que busque. La búsqueda es, entonces, una pura expectativa sin un sujeto de la búsqueda. Pura en su infinita apertura sin quién y en la inclausurable amplitud de sus intentos.

Meillassoux se refiere a un mundo *sin* el hombre, pero todo lo que dice de ese mundo es una humanización. No podemos "pensar" un mundo *sin pensamiento que lo piense* (se trataría de un absurdo). *Decimos* que esta piedra existió tal como es ahora hace x millones de años, cuando no había hombres sobre la tierra, y nos trasladamos *imaginariamente junto con la piedra* a ese x millones de años, y allí efectivamente encontramos la piedra que hemos llevado con nosotros... pero sin nosotros, ¿para quién la piedra sería piedra? Si yo estoy allí la piedra sería piedra para mí, pero si yo no estoy, ¿cómo la piedra sería piedra para mí? Puedo decir que algo existiría, una "cosa en sí", pero no puedo decir que sería una *piedra*. Para un gliptodonte o una

serpiente o Kant (un "algo" imposible de determinar) existiría (es un decir indemostrable, un supuesto), pero no una *piedra*. Entre las infinitas formas de percibir *eso* una de las formas es la del hombre que la nombra *piedra*. Sólo un ser superior o Dios, podría por definición percibir las infinitas formas de ese *eso*, y entre ellas la forma que el hombre llama "piedra". Lo mismo ocurre con la matemática, salvo que uno entienda que la llamada matemática es la llamada cosa-en-sí, en cuyo caso la solución del problema resulta tautológica. Ahora bien, si el "realismo especulativo" quiere decir que *hay* (algo) y que el llamado "hombre" es parte de ese llamado *hay* (llamado "algo"), entonces creo que sí, creo que, como diría Borges, "el mundo desgraciadamente es real".

diálogo sobre nietzsche

—Una exposición sintética del pensamiento de Nietzsche corre al menos tres peligros: 1) repetir lo que él dijo; 2) tratar de construir un *sistema-Nietzsche*; 3) no tener en cuenta las contradicciones que a veces se expresan en sus escritos. Para superar estos peligros hay que establecer, primero, el *sentido* de su "obra", que por supuesto siempre es provisorio y, segundo, partiendo de este sentido recuperar su ordenamiento textual. Esto no significa forzarlos a entrar en un orden sino más bien hacer que se desplieguen de acuerdo con sus propias intensidades y complejidades, mostrando incluso las posibles contradicciones como "momentos" propios de una búsqueda.

—¿La hermenéutica que propones podría enunciarse como un círculo que iría desde el texto, digamos, como origen, al texto como *sentido*?

—A mi juicio se trata de pasar del texto al sentido y desde éste nuevamente al texto. En otras palabras, el sentido sólo puede aprehenderse, en primer lugar, y esto me parece casi obvio, a través de la lectura de los textos de Nietzsche y agregaría, en segundo lugar, de algunos de los textos más reconocidos de sus comentadores. La comprensión del *sentido* pertenece al trato, a la meditación de la obra, y se produce mediante una suerte de "iluminación" donde la complejidad, la contradictoriedad e incluso la confusión, se esclarecen y adquieren (o no) un significado, falible, por cierto.

—Podríamos entonces, si te parece, entrar en el tema de la crítica nietzscheana a la *moral*; crítica que constituyó una de sus grandes obsesiones y que es posible considerar, por consiguiente, como un primer punto de referencia.

—Me parece que antes tendríamos que establecer la posición desde la cual Nietzsche criticó la moral, teniendo en cuenta que en el mismo acto de criticar o por el simple hecho de criticar, ya, como un *presupuesto*, se está diciendo algo a alguien, se está diciendo al menos que lo criticado merece ser criticado, es digno de ser criticado, etcétera. Y para comprender estas afirmaciones se necesita previamente establecer el *lugar* o el punto de referencia desde dónde o a partir de dónde se realiza la crítica.

—Aunque parezca sorprendente Nietzsche criticó la moral para proponer *su propia moral*, vale decir que su crítica no es una crítica nihilista sino positiva, y a esto lo reconoció expresamente: "Toda nuestra obra no es más que moralidad que se rebela contra la forma que ha revestido hasta ahora (la moral)", y: "Yo tenía que suprimir la moral para realizar mi ideal moral". Digamos, casi provocativamente, que Nietzsche es "un nuevo moralista". Pero ya veremos en qué sentido...

—Esto contradice a quienes sostienen la existencia de una "meta-ética" o, lo que es lo mismo, de una "distancia" entre el discurso analizante y el discurso analizado, distancia que aseguraría de esta manera la objetividad de la valoración. En Nietzsche no existe tal distancia. Su filosofía a "martillazos", la "carga de dinamita" de su pensamiento, el haber "partido en dos la historia", hablan de la *pasión* con que escribió. No únicamente la pasión de la escritura –que en cuanto tal plantea un problema estético– sino la pasión de quien *en* el pensamiento, podríamos decirlo así, con énfasis, pone en juego su propia vida.

—Por otra parte, comenzar "originariamente" con los textos es imposible pues la primera lectura ya está hecha y en realidad de lo que se trata es de una *vuelta* a los textos. El momento de la lectura debe presuponerse, el segundo es el del *sentido*. Y es a través de este segundo momento, como dijimos, que se vuelve al primero para una lectura crítica de los textos.

—Se debe tener sumo cuidado con los llamados "textos" de Nietzsche. Hay que tratar de ubicarlos en sus redes de sentido y no considerarlos nunca de una manera unilineal, teniendo en cuenta tanto los textos publicados como los inéditos y la relación profunda que los vincula, como lo demuestra bien la edición de Colli y Montinari que publica correlativamente unos y otros de acuerdo a la fecha en que fueron escritos. Se deben tratar de establecer, en medio de la maraña de los fragmentos y de los temas, las *constantes* que tematiza desde el principio hasta el fin de su vida. Una de esas constantes, por ejemplo, consiste en establecer, a través de su "perspectivismo" lo determinado del juicio, el *valor* que subyace y determina todo juicio. En uno de sus fragmentos póstumos sostiene que todas las cosas están penetradas por "juicios de valor". Dice: "Cuán profundamente introducidos estamos en un mundo creado por nosotros y cuántas valoraciones morales hay ya en la percepción de los sentidos". Nietzsche se propone mostrar, y en esto consiste su crítica de la moral, el *origen,* el *relativismo* y el *cinismo* propio de la moral, de todas las morales. No existe por lo tanto un único problema sino un entrelazamiento de problemas, cada uno con sus historias y sus valoraciones propias. En consecuencia lo primero que realizó fue un trabajo de genealogía crítica consistente en despejar el campo del análisis para poder plantear a partir de allí, digamos más estrictamente de la *crítica*, sus propios enunciados morales. En un fragmento póstumo de comienzos de 1888 habla de fundar asociaciones que en el momento preciso pongan a su disposición "millones de partidarios" con el objeto de realizar su empresa "revolucionaria". Al margen de la imposibilidad real de dicho proyecto (delirante), lo que éste demuestra es que todo su trabajo crítico, los cientos de aforismos, las miles de páginas de sus libros, tienen una intencionalidad, apuntan a *lograr algo*. Dicho de otra manera: en Nietzsche no se trata de un conocimiento por el conocimiento mismo (la pasión por el conocimiento está obviamente implícita en toda investigación y, por supuesto, en un grado extremo, en su propia investigación) o de una crítica por la crítica misma, como si su pasión fuera sólo... ¡científica! Nietzsche tiene una *propuesta* dirigida a la humanidad, pero para que esa propuesta

pueda ser escuchada necesita previamente abrir el oído de los hombres, y antes de que pueda ser realizada necesita limpiar el escenario cultural (filosófico, religioso, político, estético y ético) de esa Europa finisecular lanzada a la conquista del mundo para ponerlo al servicio de sus "ideales" burgueses: necesariamente tiene que desmontar el escenario político simbolizado por los Hohenzollern y los Bismarck. En sus últimos escritos éstos son los nombres que vuelven con una insistencia desgarradora: "Aniquilándote, Hohenzollern, aniquilo la mentira" es su grito de guerra. Las iglesias, el Estado, todas las formas del *poder*, son los enemigos a los que debe "aniquilar" para enunciar el advenimiento del Eterno Retorno y del más-allá-del-hombre, de un no-hombre y no de un hombre potenciado como súper-hombre. A mi juicio esta es la perspectiva desde la que tendría que leerse su crítica.

—En tal sentido ¿existiría una evidente oposición entre *sistema* y *crítica*?

—No creo que en Nietzsche haya un Sistema. Me parece que la conceptualización nietzscheana debe comprenderse desde la *práctica* que resulta de la *inversión* de todos los valores y no desde la tradición filosófica.

—¿Cuál sería la distinción entre Sistema y crítica?

—En un Sistema *todo* está articulado racionalmente en una única y absoluta positividad como Todo, mientras que la *crítica* tiene que ubicarse en el orden de la *intensidad* vivida trágicamente...

—Existirían por lo tanto tres órdenes: el conocimiento científico, el Sistema (digamos la "Filosofía") y la crítica...

—Es una división muy reductiva pero que puede ser útil provisoriamente. En Nietzsche, quiero decir en y más allá de su pensamiento, hay un momento de suma *intensidad* que es la "revelación"

del Eterno Retorno. Es el momento en el que culminan una serie de experiencias vitales y de búsquedas filosóficas, históricas, estéticas y religiosas que le llevaron largos años de trabajo. Lo que en esta experiencia importa, al margen del nombre que se le dé, es la *revelación* en cuanto tal, cuyas características anunció, ya desde *El origen de la tragedia*, como superación del *principio de individuación*. Nietzsche propuso como *dionisíaco* un estado místico-religioso, y a partir de esta experiencia extrema, más allá del "yo" (al "yo" hay que pensarlo como *infinitud*, vale decir desconstruido), más allá del "sujeto", más allá del "hombre", vuelve y propone dicha experiencia proféticamente, como *su* ética, en un libro cuyo título es *Zaratustra*.

—¿Y la crítica?

—Consiste en la desconstrucción de las distintas ideologías que se oponen al más-allá-del-hombre, entendido éste como *estado* espiritual y no como ser o sustancia. Sólo el que se ha liberado de todos los sistemas y creencias puede acceder a ese estado sin-identidad al que llamó *Dioniso*. Un nombre que debe articularse esencialmente con la *gran experiencia* de la revelación del Eterno Retorno. Si se pudiera dejar de lado esta experiencia básica, que funciona como presupuesto, tal vez la obra de Nietzsche podría ser considerada una obra "científica" o, en última instancia, como una filosofía donde efectivamente finalizaría o culminaría la metafísica.

—No hay entonces un Sistema...

—No, en el sentido de que no hay una explicación total positiva del mundo o del ente en su conjunto. Nietzsche dice: hay que "desmigajar el universo", hay que devolverle a lo sensible lo que se estableció como suprasensible, hay que darle al instante la fuerza de la eternidad y, lo más importante, hay que vivir en consecuencia con esa destrucción. Esta es la "inversión", como él la llama, que "corta en dos la historia". La particularidad de su experiencia mística es

que carece del sostén de una religión (sea judía, cristiana, budista o la que sea). Su revelación es una revelación-sin-Dios. La no existencia de una religión que pudiera asimilar o situar su experiencia mística lo deja a Nietzsche solo con su descubrimiento. Y debe anunciarlo, pero para enunciarlo carece de palabras, y esto constituye parte de su drama: carece de palabras oíbles, entendibles, y consecuentemente se ve obligado a forjarlas, a inventarlas, dándole un nuevo sentido a viejas palabras, como ser "eterno retorno", "súper-hombre", "nihilismo", "Dioniso", etcétera.

—Podríamos por lo tanto comenzar el análisis de la moral situándonos en ese punto extremo...

—Ante todo digamos que la moral se refiere al conjunto de las acciones humanas y no a una esfera limitada, clausurada, a la que podríamos llamar "moral" en un sentido restringido. El conjunto de las acciones de las sociedades constituye la moral en cuanto *orden* subyacente a todo acto.

—¿Podríamos encuadrar el análisis a partir de los tres aspectos señalados anteriormente agregando, como advertencia a tener en cuenta, que de alguna manera se fuerzan las cosas cuando se las ordena, ya que sus aforismos no sólo saltan de uno a otro sino que siempre hay otro aforismo donde lo dicho en uno aparece matizado, complejizado y a veces contradicho por el otro?

—Lo primero en esta suerte de fenomenología nietzscheana es el *origen*: lo animal, el cuerpo, los instintos. Dice, de una manera casi silogística, que "los animales siguen sus instintos", el hombre es un animal, luego el hombre también sigue sus *instintos*; para concluir: "La moral es únicamente un lenguaje de signos de nuestros instintos". ¿Es necesaria la moral? Las plantas y los animales no tienen moral. Digámoslo de otra manera: ¿es necesaria la moral para ser *feliz*? "Los animales demuestran que viven más felices que el hombre

aun sin moral". Los animales tienen "controles" instintivos que les impiden aniquilarse a sí mismos como especies distintas. Vale decir que de alguna manera *organizan* sus conductas. También el hombre organiza instintivamente su conducta, ya sea mediante el lenguaje, los sistemas de parentesco, los modos de subsistencia y la "moral". "Lenguaje" es la palabra que utiliza Nietzsche: "La moral es como un lenguaje de los afectos. Los afectos mismos son un lenguaje de signos de las funciones de todo lo orgánico". Por lenguaje debemos entender una organización en su sentido más amplio. Nietzsche está fascinado por los *instintos*, por ese fuera-de-la-conciencia que constituye la animalidad del hombre ("considerando cuánto de bueno y grande se produce sin la intervención de la conciencia se comprenderá que ésta no es lo más necesario ni lo más digno de admiración"). Sobre esta base se asienta el tema obsesivo del *cuerpo*: lo propiamente intelectual –dice– es un "lenguaje figurado del cuerpo"; "el filósofo no es más que una ocasión y una posibilidad para que el instinto tome la palabra". En el fondo hay una *fuerza* que actúa al margen de la conciencia: "Lo que sucede es que una cierta cantidad de fuerza se apodera de algo en lo cual se emplea. Lo que llamamos 'fin' u 'objeto' es en realidad el medio de este proceso explosivo involuntario".

—Nietzsche trata de poner frente a los ojos del hombre la realidad desnuda, aquello de lo cual se habla al hablar de *moral*.

—Y en esto, digamos, es arrastrado por su pasión, por su locura. Es el delirio el que exacerba en él sus cualidades de psicólogo, como él se llama, de genealogista o, agreguemos, de filósofo-destructor o des-constructor. Su análisis es llevado al paroxismo. Hay que tener en cuenta, además, que sus *póstumos* fueron escritos al correr de la pluma, bajo el dictado de un pensamiento que trataba de poner *todo* al descubierto. Esta es la exageración propiamente nietzscheana, detrás de la que se advierte el itinerario firme y claro de ideas persistentes, constantes. Itinerario que a veces es cubierto por una maleza conceptual caótica para inmediatamente resurgir e imponerse a la

mirada del genealogista en el que todo lector debe convertirse para poder seguirlo.

—Y precisamente esa exageración es la que le permite desocultar y *ver* en su raíz el problema de la moral.

—Hablemos, entonces, del "valor de uso" de Nietzsche, incluso más allá de sus propios textos...

—En este sentido hay que preguntarse: ¿para qué poner la verdad desnuda ante los ojos del hombre?

—Para que quiera y pueda el más-allá-del-hombre o, dicho de otra manera, la extinción de tal hombre, del hombre-época, del hombre ideológico-religioso.

—No por azar reconoce que las consecuencias de su pensamiento cortan en dos la historia...

—*La* moral se muestra como encubridora, ya que siempre se trata de *una* moral y no de *la* moral.

—En *Humano, demasiado humano* sostiene que la diferencia entre moral e inmoral, entre bueno y malo, no se basa en sentimientos egoístas o altruistas sino en "el apego a una tradición, a una ley, y la tendencia a independizarse de ella". En este sentido la moral viene después de la constricción, del sometimiento. "Alguien" fija las pautas morales que luego, por medio de la violencia, pasan a ser una costumbre, luego una "libre obediencia" y, por fin, "casi un instinto", incluso una "virtud": lo que al principio era sólo violencia se convierte en lo *bueno*, en la Ley, y el que se rebela contra la Ley pasa a ser *malo*, por más que sus ideales sean "altruistas". Se trata de un libro implacablemente crítico. Se *ve* el movimiento de constitución de los mandamientos, el deseo, el placer, la violencia manifiesta y la oculta,

el odio institucionalizado, el absurdo de las leyes éticas universales, etcétera. En otro aforismo pone al descubierto la trama del castigo; vale la pena trascribirlo: "¿Por qué toda ejecución nos choca más que un asesinato? La sangre fría del juez, los preparativos del suplicio, la idea de que en tales circunstancias se utiliza a un hombre para atormentar a los demás, y esto con tanta mayor razón cuanto que la falta no es castigada, caso de haber alguna: la falta la han cometido los maestros, los padres, los amigos de la víctima; *nosotros mismos*, no el sentenciado; creo que hablo de circunstancias determinantes" (yo subrayo). Nietzsche recurre a la animalidad, a los instintos, a las sociedades "primitivas", para abrir el abanico de las posibilidades éticas. Hay que leer el primer aforismo de *La gaya ciencia* para ver al Nietzsche dispensador de descubrimientos, de inversiones críticas. Allí muestra que la pasión intelectual "en el fondo" no es otra cosa que instinto, "locura y sinrazón"; y en el aforismo 7 enuncia un programa de investigación histórica de una anticipación sorprendente, ya que anticipa lo que será la metodología y la temática de la historiografía moderna: "Cada categoría de las pasiones debe ser meditada por separado a través de los tiempos, de los pueblos, de los individuos grandes y chicos. Es preciso esclarecer todas sus razones, todas sus representaciones, todos sus conceptos de las cosas. Hasta ahora todo cuanto ha dado color a la vida carece de historia: ¿dónde está la historia del amor, de la codicia, de la crueldad, de la compasión? Carecemos casi completamente de una historia del derecho y hasta de una historia de la penalidad. ¿Se han estudiado las múltiples divisiones del tiempo, las consecuencias de la regulación del trabajo, de las fiestas y del descanso? ¿Conocemos los efectos normales de la alimentación?", etcétera...

—Un programa que en parte se realizó o al menos se intentó realizar posteriormente...

—Es cierto, pero en Nietzsche hay algo que es esencial, y es su *¿para qué?* Mientras nuestra ciencia histórica es ante todo una "cien-

cia" regida por la búsqueda de la "objetividad" de un conocimiento que concluye en el solo conocimiento, para Nietzsche todo ese conocimiento es el "alimento" de una máquina de destrucción que apunta a la constitución de un proyecto que podríamos llamar *ontológico*. En el aforismo 8 habla de una doble conciencia esencial, remitiéndose a ciertos dibujos en la piel de los reptiles, finísimos y delicados, que sólo pueden ser vistos con microscopio, afirmando que también en el hombre existen cualidades morales visibles y otras invisibles, las que en relación con los demás "no pueden servirnos de adorno ni de defensa... [y que] siguen también su senda, senda probablemente muy distinta, con líneas, figuras y dibujos, que tal vez podrían agradar a un Dios provisto de un microscopio divino"; concluye diciendo que existen cualidades, actividades, ambiciones, para las que aún "no se ha inventado microscopio". Hoy podríamos decir que un "microscopio" que se construyó casi en esa misma época fue el psicoanálisis: "realización de deseos". Con esto es con lo que tenemos que vérnosla y no con una ética universal basada en la comunidad (obvia) de lenguaje, como sostienen algunas corrientes eticistas contemporáneas. Virtud, amor, piedad, generosidad, caen bajo el escalpelo nietzscheano en virtud del cual vemos lo que realmente se esconde en las almas piadosas de su época, en las Instituciones de su época. Siempre hay que ver los afectos encarnados en las instituciones: institución Iglesia, institución Estado, partidos políticos, fábricas, ejército, etcétera. La religión del "amor" es responsable de millones de crímenes, violaciones, depredaciones, torturas; mientras que el Estado de la razón, de la paz, de la concordia es responsable de interminables guerras de conquista y de masacres interminables. Casi todos los grandes actos depredatorios realizados en la modernidad fueron bajo banderas "humanitarias", y en este hecho –dice Nietzsche– se esconde un misterio, el del valor-de-uso de la moral altruista. Esta es la óptica a emplear para entender su crítica en cuanto despeje histórico de lo *dado*.

—En este sentido Nietzsche va más allá de la idea de espíritu-objetivo de Hegel...

—Por supuesto. Para Nietzsche el objetivo de Hegel es la reconciliación o, con palabras más duras, la justificación: el desarrollo divino de la historia a través de *formas* justifica estas mismas formas subsumiéndolas en el *sentido* del desenvolvimiento del todo como Espíritu. Para Nietzsche, en cambio, no hay conciliación. En última instancia ésta es algo intrínseco a todo Sistema. No por casualidad proclama haber partido en dos la historia mediante la idea del más-allá-del-hombre. En esta perspectiva global supera en radicalismo al propio Marx, para quien la forma-proletario asumía el sentido histórico, sin advertir el trasfondo de esa individualidad llamada "proletario" a la que apuntaba. En su relación con Ree, a Nietzsche lo separaba algo distinto.

—Fue el positivismo o, digamos, el cientificismo de Ree.

—Fue el carácter limitado y a la vez absolutizado de la ciencia, lo que llamó "indigencia de sabiduría" o "falta de mirada y de sentido histórico" de Ree.

—Falta de sentido histórico quiere decir que "falta la visión histórica de las extraordinarias diferencias en las tablas valorativas del bien". Este es el *quid* del problema de la universalización: la proliferación de culturas, de instituciones, de lenguajes, de costumbres, de reglas, de castigos, de recompensas... La moral siempre es un hervidero de morales que no admiten comparación entre ellas porque cada una tiene su propia "ontología": en un lugar se premia y en otro se castiga *el mismo acto*. Cada moral es algo concreto, determinado (el hecho de que Kant vea en todas las morales la subyacencia de un *orden* vacío de determinaciones y que a partir de este "orden" abstracto se plantee su universalización, es algo que Nietzsche no tiene en cuenta, tal vez porque advierte que nos proyecta a una dimensión trascendental... No obstante, es posible preguntarse si el "instinto" no cumple de algún modo este mismo papel "trascendental".).

—En Nietzsche, a diferencia de Ree, es de fundamental importancia la "utilidad". Afirma que "sólo le interesa la cualidad concreta de estas acciones, su verdadera utilidad", no la ideologización justificatoria sino la utilidad manifiesta y la utilidad "oculta". En relación con la multiplicidad de morales su pensamiento es claro: "El dogmatismo moral no admite que haya muchas morales, no admite comparación entre ellas ni, por consiguiente, crítica: únicamente admite creencias absolutas" que son, precisamente, lo que no existe.

—También ahora los filósofos buscan principios universales...

—Sostienen que es en el lenguaje y las matemáticas donde anida la posibilidad de una ética-para-todos, en la argumentación "honesta" para ser más precisos. Sin advertir que la fundación de la ética en el concepto de comunidad humana de argumentación es tautológica.

—Nietzsche habla del "instinto moral", e insisto preguntándome si no podría éste ser considerado un principio de generalidad o de universalización ética...

—Nietzsche comprueba que hay morales, que siempre hay morales, y de allí pasa a la afirmación de que hay un instinto-moral (incluso llega a sostener que existen "valoraciones morales [hasta] en la percepción de los sentidos"). Dice que siempre el hombre "necesita una serie de valoraciones", que "hay un cierto número de reglas de conducta experimentadas (actitudes y gestos, en primer lugar de defensa, temor, etcétera) a los cuales se llega instintivamente". Resumiendo podríamos decir que Nietzsche reconoce un orden *natural* que, por ejemplo, permite a una supuesta horda de monos devenir "hombres". La horda de monos también tiene, al igual que una bandada de pájaros o un cardumen, un orden en sus modos o, mejor dicho, *es* ese orden. Ninguna especie podría vivir en la anomia, ni la célula más elemental, ni un protozoario, ni una encina, ni un elefante, podrían vivir sin *su* orden. En lo que se refiere a ciertas conductas

(humanas) el orden se llama "moral": mate o no mate, robe, explote, secuestre, engendre o arrase, los hombres *son* conductas (no se trata de hombres que primero son hombres y luego tienen conductas-morales). Estas conductas que constituyen al hombre son el lenguaje, los sistemas de parentesco, las formas de producir alimentos, vestidos, viviendas, creencias, morales... Pero esto no dice nada, como generalidad, respecto a las infinitas formas concretas, determinadas, de esas conductas. El hombre es un específico tipo de conducta moral, pero la forma en que se realiza ese ser-moral es algo casi infinitamente variado y sobredeterminado. Estos dos grandes zócalos son los puestos en acción por Nietzsche antes de plantear su propia moral.

—Al margen de los "enemigos" que ataca Nietzsche desarrollando su erística, debemos reconocer cierto kantismo en su planteo, ya que si bien considera fundamentalmente a la moral en su dispersión en morales no deja de establecer un substrato universal, el del instinto como fuerza plasmadora de formas.

—Este es, pues, el primer aspecto, la forma-instintual y no un contrato, un producto o una constitución que sería lo propio (según algunos teóricos entienden, a mi criterio equivocadamente) de la comunicación lingüística. A este instinto de plasmación a través de la fijación de conductas es a lo que llama "moral".

—En un segundo momento esas conductas son sancionadas, permitidas, deseadas, en otras palabras: son *buenas*; o son castigadas, perseguidas, y entonces son *malas*. Pero son buenas o malas para alguien y para algo.

—Buenas o malas para algo y para alguien, sí, es cierto, pero a su vez en otro suelo, en un suelo básico, simplemente *son*, no pueden no-ser. Por consiguiente, para una determinada sociedad ellas constituyen una positividad.

—Para el "género humano" son una positividad, pues, tal como diría Lévi-Strauss, "cualquier orden es superior al desorden". Sin embargo esta suerte de esquema no prejuzga sobre los contenidos, que son históricos y relativos. Ya se trate de los esquimales o de los pigmeos, de los atenienses o de la burguesía, siempre existen formas morales, así como hay formas lingüísticas, pero este reconocimiento de estructuras profundas comunes no dice nada, por ejemplo, sobre la moral concreta de los esquimales. Nunca Nietzsche propone una no-moral. Reconoce la forma-instinto como forma-social, y al mismo tiempo reconoce la pluralidad y la diacronía de las morales. Sólo a lo último expone, como ya dije, su propia moral (nos estamos refiriendo a su concepción y no a períodos de su historia conceptual).

—Esta generalidad del instinto ¿podría entonces, repito, vincularse con la universalidad planteada por la filosofía?

—Nietzsche no universaliza los contenidos morales sino la forma como necesidad de la existencia de una comunidad. No separa la forma del contenido, a eso lo llama "inversión" del platonismo. El instinto es una fuerza plástica, más precisamente una *voluntad*, una *forma-instinto* y no una pura forma. La fuerza-instinto puede entenderse en dos sentidos: la conducta como instinto ("los instintos sociales sobrepasan en mucho a los individuos. Los animales realizan en su propio daño actos que son útiles al grupo"), pero a su vez esa conducta-instinto individual está cargada de instintos sociales, los que "sobrepasan en mucho a los individuales". La tensión entre comunidades animales hace que éstas "descansen [...] en el amor, en la constancia de las inclinaciones, en la educación de la prole, etc.", pero la tranquilidad relativa en su relación con otras comunidades hace que *en* los individuos "se desarrolle la tensión que antes había entre comunidades", eventualmente la tensión puede llamarse "lucha a muerte".

—Me interesa recordar algunas frases de sus inéditos: "Una moral –dice–, un modo de vida que ha hecho sus pruebas en el curso de una

larga experiencia, de un largo exponerse, termina por llegar a la conciencia como una ley, como *imponiéndose* [...] ella deviene venerable, inatacable, santa, verídica"; "Toda moral es propiamente un mero refinamiento de las reglas que el organismo adopta para adaptarse, alimentándose y consiguiendo poder"...

—"La moral –dice– en la vida *corporal* del hombre de hecho es cien veces más grande y fina que todos los *conceptos* morales" (yo subrayo).

—Es interesante ver de qué manera Nietzsche introduce la idea de *quantum* de fuerza. Las cualidades diferentes son alteraciones en las cantidades de fuerza. Y esto ocurre también en la moral: cierto grado de fuerza produce "bienestar", pero esta misma fuerza duplicada o triplicada produce "terror". Desde el punto de vista de la fuerza pareciera que no hay moral sino una interpretación moral de las fuerzas: tal *quantum* de fuerza se interpreta como "bueno" y tal otro como "malo".

—Pero no debemos confundirnos en un planteo puramente terminológico. A cierto ordenamiento, a cierto tipo de distinción, a cierto tipo de relaciones sociales, se las *llama* éticas o morales. En una primera instancia no importa cuáles sean, lo que importa es que *son* y que responden a una necesidad que llamamos corporal: la sociedad, para ser tal, necesita que en los cuerpos se produzca una selección de las fuerzas.

—El gran juego de las fuerzas es el que las divide en activas y reactivas. La genealogía es el estudio del itinerario de las fuerzas.

—A lo que Nietzsche se va a dedicar con pasión es a mostrar cómo se produce el dominio, en el campo moral, de las fuerzas reactivas. Si todo ese campo estuviera cubierto por las fuerzas reactivas no se comprende cómo podría existir una moral, entre otras, la moral que nos propondrá Nietzsche.

—La moral, esa necesidad instintiva de fijar un orden en las conductas, es simultáneamente un campo de batalla de fuerzas que disputan entre sí. Y no se trata sólo de la "lucha a muerte" entre conciencias, de esa lucha constante de prestigio que es llevada a lo absoluto para su resolución ya sea en el dominio o en la esclavitud, a la manera que fue planteada por Hegel, sino de un complejo flujo de fuerzas, lleno de cortes, de desplazamientos, de mutaciones o, en otras palabras, de una *motilidad* sólo resuelta de manera inestable, sin que jamás alcance una reconciliación absoluta. Es en esta perspectiva que desarrollará su crítica de "inmoralista"; y ésta debe ubicarse con precisión en su propio terreno para facilitar la comprensión de *su* moral. Nietzsche hace una historia o, mejor dicho, una genealogía de la moral que en realidad es una genealogía de la lucha entre fuerzas reactivas y activas, comprobando siempre el triunfo de las fuerzas reactivas: en *La voluntad de poder* dice que "hay que defender siempre a los fuertes contra los débiles", entendiendo por "fuerte" la tendencia al más-allá-del-hombre, y por "débil" a la masa totalitaria (es un grave error de interpretación considerar "fuertes" a los dueños del poder: capitalistas, militares, políticos, sacerdotes, que constituyen, en el Estado, el poder dominante).

—El triunfo de las fuerzas reactivas es un *factum* que no dice nada, en este nivel, respecto a las cualidades de las fuerzas enfrentadas. Se resiste a caer en la trampa positivista de los "librepensadores" que susurran: si las fuerzas reactivas han ganado es porque "ellas mismas forman una fuerza superior". Hay que tener en cuenta, insisto, que Nietzsche llama "esclavo" no al menos fuerte ("el menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final", comenta Deleuze), porque debe considerarse el *carácter de la fuerza*, ya sea activa o reactiva. Fuerza activa es la que va hasta el final de lo que puede, la que afirma su diferencia, la fuerza plástica-estética; y la fuerza reactiva es la fuerza utilitaria, de adaptación, separada de lo que puede obsesionada contra lo activo. Esto es, en grandes líneas, lo que separa el juego de las fuerzas, digamos su *calidad* y no su pura *fuerza* o su fuerza como

calidad. De hecho las fuerzas reactivas, las fuerzas débiles, son las que han triunfado y triunfan (esto sería paradójico sin la aclaración anterior respecto a la determinación de lo que llama "fuerte" o "débil"). En realidad, el triunfo tiene una significación nula en cuanto a la cualidad: las fuerzas reactivas siguen siendo reactivas aunque determinen la estructura moral de una determinada sociedad. Advirtamos, de paso, que la moral no es un receptáculo neutro a la espera de ser determinado sino que siempre está determinado por las fuerzas: desde que aparece está determinado, *es* determinado.

—Podríamos ahora analizar el segundo momento, el de la crítica a la moral triunfante, a lo que llama moral del "rebaño".

—Los textos son abundantes, pero me parece que lo esencial consiste en establecer de *quiénes* habla Nietzsche y por qué dice lo que dice.

—Lo que equivaldría a realizar un análisis casi nominalista...

—Es cierto, pero según mi criterio no debe perderse de vista que no sólo se trata de saber de qué está hablando sino, esencialmente, de un despeje del campo donde producirá su acción. Nietzsche necesita demostrar en qué consiste, en realidad, la moral de las fuerzas reactivas dominantes, políticas y eclesiásticas, para luego plantear en contra de ese negativo su alternativa del más-allá-del-hombre.

—En este sentido su pensamiento es doblemente intempestivo: primero lo es en el orden del propio pensamiento, y segundo lo es en el orden de la política.

—Nietzsche sostiene que "no pueden existir acciones no-egoístas: instinto altruista me suena a 'hierro de madera'". El principio de la selección moral es, como dijimos, el de la utilidad. De esta manera es puesto en acción el inmenso mecanismo del *deseo*. Los ideales altruis-

tas son en realidad máscaras detrás de las que se oculta el desplazamiento siempre egoísta del poder. El genealogista es el que rastrea esta marcha felina a través de todos los laberintos, los desvíos y los disfraces.

—Las culturas dominantes cargan las palabras con sus ideologías hasta volverlas irreconocibles. La hipertrofia de la política cubre como una red el tejido completo de lo social y las palabras se metamorfosean de tal manera que adquieren significados distintos de los que les eran habituales. Digo esto pensando en la palabra "súperhombre", considerada después del nazismo y de su uso masivo en los medios de comunicación; o en las palabras "voluntad de poder", después de las dos guerras mundiales y de los totalitarismos, donde *poder* ya no es entendido en su nivel ontológico-filosófico sino en el nivel de la política empírica. Y lo digo para de inmediato preguntarme ¿qué decía y qué quería decir Nietzsche utilizando esos términos? ¿Qué significaba para él, por ejemplo, la palabra "masa" y la palabra "socialismo"? En una historia que ha mistificado a las llamadas "masas" convirtiéndolas en las presuntas depositarias de un "ideal" que se considera como el más "noble" que ha existido en la "historia de la humanidad", ¿cómo criticarlas, cómo despreciarlas viendo en ellas el soporte de los peores ideales humanos?

—Es cierto, pero con el objeto de seguir nuestro análisis yo propondría mantenernos en un nivel de mayor imprecisión terminológica y considerar el problema de acuerdo al siguiente esquema: Nietzsche critica los grandes "ideales" de Occidente porque estos ideales han conformado un "tipo" humano reactivo que impide la transmutación de los valores en un sentido "aristocrático", vale decir no vulgar, no filisteo (de ninguna manera su idea de ideal aristocrático se refiere a la clase social "aristocrática" a la que odiaba y combatía). *El hombre debe ser superado*, esta es su ética y su obsesión. Por eso su crítica es un arma de lucha contra la moral y no un mero juego dialéctico-filosófico. Pone constantemente en evidencia el trasfondo

de la moral respondiendo a una suprema necesidad "política", *revolucionaria* en un nuevo sentido.

—Ese sería su carácter utilitario...

—Y por eso casi toda su obra es *crítica* obsesivamente negativa. No debemos olvidar que dedicó la mayor parte de su vida a destruir "a martillazos" los ideales que impedían la realización de su propio ideal. Es por esta razón que a sus enunciados positivos hay que rastrearlos, generalmente, en el entretejido de los textos críticos.

—En gran medida esto es indiscutible, pero no obstante, existen numerosos escritos donde expone su nuevo ideal (de paso diré que este ideal no es una idea proyectada utópicamente al futuro sino que es un ideal a realizarse *ahora*, en el *instante*; en caso contrario, se trataría de una teleología en sentido clásico, es decir metafísico). Además debemos tener en cuenta que los viejos ideales morales constituyen casi la totalidad de la *epistéme* occidental, tanto de su historia como de sus constituciones materiales.

—¿Su objetivo fundamental habría consistido en distinguir en todos los ámbitos de análisis entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas?

—Efectivamente, pero teniendo en cuenta que cada concepto implica una suma de otros conceptos, algunos mayores y otros menores, pero todos en su conjunto apuntando a la destrucción global de la metafísica.

—La metafísica entendida como idealidad y como materialidad, quiero decir como forma social concreta. Desde la economía hasta la religión, desde las costumbres y los prejuicios hasta las fiestas, las comidas, los vestidos... *son* la metafísica.

—Esto es esencial: para Nietzsche las idealidades y las materialidades son *formas* del flujo del *poder* o el poder es la suma multiforme de esas idealidades-materialidades.

—La base del cinismo sería el disimulo de un movimiento que *aparece* como cortado, como distinto, cuando en realidad se trata de una cara diferente de lo mismo. Nietzsche denuncia los grandes ideales por ser la cara ética y teórica de los esenciales movimientos de la violencia del poder.

—Nada lo muestra mejor que su análisis del "cristianismo": por un lado, está la prédica del amor, de la compasión, de la pobreza, de la bondad y, por otro, la violencia desenfrenada, la cacería de brujas, la Inquisición, las guerras, la persecución y el exterminio de los "herejes", así como la acumulación de poder y de riquezas. Bajo la bandera de la paz, del progreso y la civilización, la Iglesia y el Estado siempre realizaron sus faenas más sucias. Este fue el nudo que desató Nietzsche a costa de su propia *razón*.

—Nietzsche fue un acorralado: se sienten su asfixia, su mal humor, sus prejuicios, su ignorancia, sus cambios. Cuando se trata de *crítica* todo parece estar determinado por sus humores. Se sienten sus dolores de cabeza, sus insomnios, su digestión pesada, sus enfermedades (esto lo caracterizó bien Deleuze). Tiene que convivir con la decadencia, con el nihilismo, con la violencia de las monarquías, con la incomprensión de los filósofos, de los músicos, de los filólogos. Está siempre sobre ascuas y no soporta nada: el socialismo lo horroriza, la aristocracia le produce asco, el sentido común lo martiriza. Vive en carne propia el crecimiento de la alienación, el hundimiento de los valores, el *nihilismo*. En un ambiente donde ya se olfatean las grandes guerras del próximo siglo su pensamiento se vuelve desmesurado y caótico, ataca a unos y otros sin hacer distingos. Siente que todo se hunde en la más absoluta chabacanería y que todo marcha hacia el ocaso. En este sentido su controversia

con Wagner es un modelo de perspicacia y de furia, a la vez que un equívoco en cuanto a la música...

—La coherencia sólo se capta desde la perspectiva mayor, es en ella donde se ajustan los detalles y la multiplicidad de los temas.

—En sus últimos escritos publicados y en los inéditos de esas fechas uno *siente* que se trata de un hombre al que ya no le queda tiempo, que escribe contra el tiempo, contra la locura y la muerte. Quiere destruir todo aunque más no sea señalándolo con palabras de fuego.

—Para completar su crítica hubiera necesitado de varias vidas, entonces reduce, hace señales, marca puntos y pasa a otra cosa. Las mujeres, los judíos, los alemanes, el Estado, los príncipes, Oriente, Europa, la ciencia, la música, la moral, el cristianismo, el budismo, la filosofía, y un interminable etcétera... Todo es sometido a una crítica que raramente se equivoca.

—Recién hoy sabemos que sus críticas estaban orientadas por la gran perspectiva *utilitaria* de su crítica al nihilismo. Es desde el nihilismo, desde el avance avasallador de la alienación que debe comprenderse su crítica, desde la necesidad de destruir el nihilismo como condición para el planteo de su ética post-humana. Nietzsche dice: ¡miren! y por sobre el resplandor de la visión apocalíptica del nihilismo levanta la imagen primero de Zaratustra y después de Cristo y Dioniso, los nombres del más-que-hombre. Otro problema es el de establecer el significado del más-que-hombre.

—Tal vez ese sea *el* problema.

—Sí, lo es, y de nada valdrían todas las exégesis si no se aclarara y estableciera el contenido de su propio enunciado de redención, su propuesta ética sobrehumana.

—Y en esto se equivocan quienes incorporan el pensamiento de Nietzsche a la historia de la filosofía, de la psicología, de la filología, de la hermenéutica, en una palabra, de la cultura.

—En este punto tenemos que detenernos...

—Efectivamente.

—... para tratar de establecer con precisión ese significado.

—Pero ¿cómo armonizar su moral con su crítica a la idea de fundamento, es decir después de la muerte de Dios, entendiendo "Dios" como Ser, como Verdad, como Sustancia..., en resumen, como metafísica?

—Una ética sin *finalidad* y sin deber-ser...

—No es una ética.

—No lo es al menos en un sentido "filosófico"...

—¿Cómo llamarla entonces?

—Es posible que no se la pueda llamar de ningún modo.

—¿Tal vez podríamos llamarla "gran anhelo"?

—En todo caso, Nietzsche les dice algo a los hombres. Escribe, y toda escritura implica necesariamente a los otros. Todo lo que Nietzsche dice lo dice en el oído de otro y con el fin de lograr algo de ese otro. Dicho claramente: quiere transformarlo.

—Desde ese punto de vista toda escritura es trascendente, busca o se ofrece a la escucha de un *otro*. Un autor puede decir que odia a

la humanidad, pero desde el momento en que no se encierra en sí, desde el momento en que habla, algo de un orden extraño se pone en funcionamiento...

—El lector está entonces en su derecho si detrás de las máscaras y simulacros del autor busca sus intenciones, porque allí, en el texto, hay algo más que lo dicho, algo no dicho pero que se manifiesta en lo dicho. Si escribo un libro para decir que odio a la humanidad de inmediato la aseveración se vuelve contradictoria o, al menos, sospechosa...

—Es a ese querer producir un efecto en la conciencia del otro a lo que Nietzsche llamó *moral*.

—Teniendo cuidado, por otra parte, en no entender lo que decimos como si se tratara de una representación. En este caso pondríamos en funcionamiento un mecanismo de dominio que él no se cansó de criticar.

—Al menos debemos reconocer dos niveles, el del *autor*, como *medium* de una "revelación" trascendental, y el de la *obra*, en su inmanencia autónoma.

—A la *obra* le es indiferente si Nietzsche quería lograr tal o cual cosa, tal o cual efecto: la obra habla en sí, *es* ese habla, y lo que dice son esas palabras sin "autor" trascendente. Dicho de otra manera: no hay un "querer decir" o lo que quiso decir es lo que dijo.

—No obstante hay una hermenéutica...

—Porque cada lector es, a su vez, un interrogante que trata de encontrar "algo". En este sentido la obra es el suelo que posibilita la búsqueda, la apropiación... Está allí precisamente para posibilitar la apropiación. Y así la vida del autor, sus intenciones, se inscriben

como formas inmanentes de lo que llamamos "obra", quedando sometidas también a la búsqueda...

—¿Podríamos decir entonces que la obra, el autor y el lector son un mismo y único *acontecimiento*?

—Sí, pero antes precisamos retroceder hacia una suerte de estado previo...

—Donde la hermenéutica debe liberarse de las categorías que son propias de la escisión...

—No debemos pensar en el individuo Nietzsche elaborando una ontología o una ética y *después* mediante la escritura trasladándola a un libro para que alguien la lea...

—Siguiendo de esa forma la linealidad clásica de la metafísica entendida como sistema-de-representación. Por esta causa todas estas categorías deben ser desconstruidas.

—Lo que se llama "mensaje", su moral, *es* el texto, que a la vez soy yo mismo interpretándolo. Es imposible que no haya interpretación, es decir perspectiva, interés, intencionalidad. El propio Nietzsche dijo que todo es interpretación e interpretación de interpretación...

—Ese entramado en su arquitectura global, que la metafísica piensa aislando sus "partes", *es* la espacialidad esencial del texto. En caso contrario, el texto sería una suerte de *noúmeno*.

—El texto es una interpretación y las lecturas son interpretaciones, y todo sumado hace el acontecimiento que llamamos "Nietzsche". Entendiendo por "Nietzsche" algo que no es el *sujeto* Nietzsche, aun siéndolo, sino una suma de fuerzas o, digámoslo, una "voluntad de poder".

—Sin que esto implique un retroceso o una culminación de la metafísica, ya que la metafísica es lo puesto fuera de juego precisamente por el Acto llamado más-allá-del-hombre...

—La "voluntad de poder" intenta nombrar, a mi juicio, lo imposible de nombrar, el exceso de todas las categorías...

—Incluso el propio Nietzsche abandonó posteriormente esas palabras sustituyéndolas por *beatitud* o por "Dioniso", en realidad, finalmente, abandonando las palabras... la "locura"...

—En *El origen de la tragedia* Nietzsche habló de lo dionisíaco como destrucción de la individualidad y planteó el tema del Uno-primordial. La revelación del Eterno Retorno como más-allá-del-hombre fue la gran experiencia dionisíaca que propuso como *moral*, y el nombre "Nietzsche" pasó a constituir el nombre de esa experiencia.

—Respecto a la idea de "beatitud" es importante recordar la discusión que tuvo lugar en el coloquio de Royaumont en l964. Allí se discutió si la última palabra de Nietzsche había sido "voluntad de poder" o *beatitud*. El informante Henri Birault analizó el *fragmento* póstumo donde un Maestro le responde al discípulo que le había preguntado sobre qué debía hacer para ser feliz: *Sé feliz y haz lo que quieras*. A continuación planteó la "tensión" entre las nociones de voluntad de poder y de beatitud, aclarando que debía rectificarse el primer concepto y dejar de entenderlo como dominio y mandamiento ya que para Nietzsche el dominio implica "la serenidad y el reposo", y la beatitud remite a un "principio de creación". En su extremo, ambos conceptos se unen en el *amor fati*. Luego agregó que es cuestionable aseverar que la última palabra de Nietzsche fuera "voluntad de poder". Esta afirmación fue rechazada por J. Beaufret (tal vez pensando que se ponía en cuestión la interpretación heideggeriana que hace de la "voluntad de poder" el eje que articula esencialmente la filosofía de Nietzsche). Pero la discusión siguió: también para Gueroult habría un último estadio del itinerario

nietzscheano que consistiría en "experimentar *alegría en toda ocasión*". Por su parte Roos sostuvo que "habiéndole interesado la aparición y desaparición de ciertos términos advirtió que la palabra 'eterno retorno' no vuelve a aparecer después de 1887, que la palabra 'súper-hombre' no vuelve a aparecer después del Zaratustra". Para Birault, quien insistió en su interpretación, "la primera y la última palabra de este pensamiento fue 'el eterno sí del ser'".

—Me parece importante esta discusión que tiende a ubicar la vigencia temporal de determinados conceptos esenciales utilizados por Nietzsche, pero la misma no debe hacernos perder de vista qué trata de decirnos Nietzsche...

—Cuando Nietzsche se dice "hiperbóreo", por ejemplo, se está refiriendo evidentemente al pueblo que según los dioses griegos poseían la "felicidad". Y en *El anticristo* dice: "Hemos descubierto la felicidad, conocemos el camino, hemos encontrado la salida a miles de años de laberinto".

—La felicidad consiste en "salir del hombre", en ir más-allá-del-hombre, en abandonarlo...

—Dice que se debe deshumanizar el mundo para encontrar lo que llama "caos", y deshumanizar al hombre para dejar aparecer en él el no-él, lo des-conocido. A este proceso inverso lo describe diciendo "mi tarea: la deshumanización de la naturaleza y luego la naturalización del hombre" (1881): *caos* (no hay "sentido", no hay "fundamento"). Sin embargo, esta deshumanización no lleva a un *noúmeno*, concepto que Nietzsche criticaba, sino "a poder mirar con cientos de ojos". ¿La infinidad de "ojos" podría llamarse "Dios" o la "muerte de Dios", en cuyo caso la muerte de Dios sería la actualización de esa infinidad de ojos? ¿Es a esta infinidad a la que llamó *Caos*, entendido como lo "anterior", lo "otro" al mundo, al hombre, a Dios?

—¿Es a partir de este punto que Nietzsche puede hablar de "inocencia"?

—La "inocencia" se vincula efectivamente con el no-hombre, con el caos y con el eterno retorno: "Sería espantoso creer aún en el pecado: todo lo que podemos hacer en una eterna repetición es *inocente*" (1881).

—Esto nos llevaría al tema inmenso del *pecado*... Dice que hay que liberarse del "pecado", aniquilar la idea de "pecado".

—No es casual que en 1880 sostuviese que "inventar el pecado... fue la realización más incomparable de la humanidad. Al lado de esta tragedia todas las demás son una pálida figura".

—¿Este tema podría vincularse con el cristianismo y el anticristianismo de Nietzsche?

—Un tema complicado, por la carga ideológica que arrastra. Ya el título de su último gran libro, *El anticristo*, pareciera cerrar la cuestión...

—Que, en cambio, recién comienza a abrirse...

—Según Heidegger, "comprender el enigma equivale a dar un salto". No se lo puede resolver mediante razonamientos lógicos. Se trata de un desprendimiento, de un abandono.

—¿Qué significa "saltar"?

—Llegar a lo illegable, al fondo sin fondo, sin intermediaciones, como si se tratara de una poesía o de una música. El verdadero enigma comienza *después* que el enano enuncia la idea del círculo y que Zaratustra lo conmina a que diga lo que piensa del Instante. Todo

recorre las calles del pasado y del futuro, menos el instante, y es por eso que el "devenir" adquiere el carácter del "ser".

—Pero el instante ¿puede pensarse como *algo*, como "algo" consistente? De ser así, el instante mismo estaría penetrado por el tiempo, no sería un éxtasis del tiempo sino el tiempo vulgar en cuanto pasado-presente-futuro...

—Heidegger sostiene que Zaratustra no "presenta una versión diferente" a la del enano, sino que habla "de manera indirecta".

—Lo que no entienden el enano ni los animales es que lo abandonado, lo que se "salta", es el tiempo. Primero el tiempo corre linealmente –para el hombre–, pero después el tiempo se abre y muestra el instante como eternidad contra la que se disuelve la apariencia del tiempo lineal-sustancial. El mordisco del pastor simboliza este abandono, por eso es un momento *decisivo*, en un doble sentido: primero, porque objetivamente divide en dos la historia del pastor-"hombre" (metafísico), en un antes y en un después del corte; y segundo, porque hay que *decidir* dar el mordisco que corta la cabeza negra de la serpiente del Eterno Retorno negativo, que es el Eterno Retorno mismo.

—Heidegger dice que "lo más difícil", lo más propio de la doctrina del Eterno Retorno, es comprender que "la eternidad *está* en el instante" (porque sólo hay instante). No se puede pensar el Eterno Retorno "mientras no se sienta a la serpiente negra en el fondo de la garganta y no se le corte la cabeza con los dientes. El pensamiento sólo existe si *es* ese golpe de dientes"; y agrega que "el instante es pensado sólo cuando se da el golpe de dientes; pues el golpe de dientes responde a la cuestión de saber lo que es el pórtico llamado Instante".

—Pero se sigue hablando del "pensamiento". Y yo me atrevería a decir que el mordisco libera al hombre del hombre y que sólo así, *sin-hombre*, (sin *este* hombre), se abre la posibilidad de *vivir* el instante...

vivir tan intensamente este instante que desees su eterna repetición (hay que tratar de imaginar la calidad infinita que debe adquirir ese instante como para ser deseado eternamente); o: no pierdas el instante porque al perderlo pierdes el no-ser que (es) alegría de la eternidad...

comentario a “de la visión y el enigma” y “el convaleciente” de *así habló zaratustra*

Primera escena. Zaratustra está en un barco y permanece silencioso, “frío y sordo” a causa de la tristeza. Recién dos días más tarde comenzó a hablar. ¿De qué barco se trata? De un barco “que venía de lejos y que quería ir más lejos aún”, poblado por “seres amantes del peligro” y de los “largos viajes”, de “buscadores e indagadores”, de “ebrios de enigmas”. No era un barco en el que viajara la humanidad en general sino un barco de semejantes, de compañeros de ruta: un barco en marcha hacia más allá, hacia lo desconocido. En ese barco y a esos hombres Zaratustra toma la decisión de hablarles para contarles –dice– “el enigma que he visto”, vale decir que ha vivido. Y se lo cuenta a ellos porque odian “el deducir” y aman “el adivinar”. Sin que esté dicho aquí se plantea de una manera indirecta, como de trasfondo, el primer enigma: el de la vivencia. No se trata de hablar-de algo sino de vivir ese algo. Zaratustra no habla de teorías sino de experiencias profundas y dolorosas; y habla con quienes lo acompañan y participan, así, de su propia experiencia. El relato comienza narrando la primera visión: Zaratustra sube por un sendero muy duro “a través del crepúsculo de color de cadáver”. No dice hacia dónde va sino que va “hacia arriba”. Va hacia arriba con un enano, al que llama “el espíritu de la pesantez”, cargado sobre los hombros. El enano representa algo que le es propio, algo que habla en él tirando “hacia abajo”. Se lo puede nombrar miedo, angustia o hastío. El enano es lo negativo que trabaja el espíritu de Zaratustra susurrándole al oído: “Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada ¡tiene que caer!”. Esta cantinela lo abruma con su “terrible tormento”. Pero en Zaratustra se produce una reacción decisiva, que es fruto de su gran “valor”, y enfrentándose al enano le

dice "tú o yo". Zaratustra apela al valor como cualidad esencial que lo hace afirmar incluso el sufrimiento. Frente al enano pesimista que constantemente le dice "¿para qué subes si vas a caer?", "¿para qué haces cualquier cosa si nada tiene sentido?". Zaratustra dice: "¡Sea! ¡otra vez!". Este es el valor y la fuerza, "el pensamiento abismal" que el enano no puede soportar.

Entonces el enano se bajó de sus hombros y en cuclillas se puso delante de él. Toda esta escena es una rememoración del diálogo de Edipo con la Esfinge. Diálogo en el que uno de los dos está condenado a morir. Zaratustra le dice al enano que mire el pórtico cerca del que se han detenido y en el que convergen dos calles dirigidas una hacia atrás y la otra hacia adelante, cada una eterna y chocando bajo el pórtico. Arriba del pórtico está escrita la palabra "Instante". Entonces Zaratustra le pregunta: "¿Crees tú, enano, que estos caminos se contradicen eternamente?". La pregunta es por el sentido del tiempo. Es así como lo entiende el enano y sin vacilación le responde: las cosas rectas mienten pues toda verdad es curva, el tiempo es un círculo. Zaratustra se enfurece y lo insulta, pero al mismo tiempo da una versión del Eterno Retorno que es igual a la del enano. Dice: "Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos bajo este pórtico, cuchicheando de cosas eternas –¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya?– y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle –¿no tenemos que retornar eternamente?". ¿Por qué se enoja Zaratustra si ha dicho lo mismo que dijo el enano? ¿Acaso lo "mismo" puede significar algo "distinto" según quién lo diga? Este es otro enigma: que lo mismo sea distinto. Cualquiera puede decir –hasta el enano– que todo vuelve o que "el tiempo es curvo". Y este hecho es el que enfurece a Zaratustra, pues mientras a él le ha costado infinitos sufrimientos su idea del Eterno Retorno otro cualquiera puede decir lo mismo como una banalidad. Pero, si es así, ¿por qué no se encoleriza cuando sus animales dicen lo mismo que el enano? Porque mientras en el enano prima la vacuidad, la egolatría, sus animales son él mis-

mo bajo una forma distinta. Sin sus animales no habría Zaratustra, no habría experiencia del Eterno Retorno. Ellos (pero también, de alguna manera, el enano) son algo que habla en él mismo; con la diferencia de que mientras los animales son un paso desde la visión negativa hacia la aceptación, el enano representa la visión negativa en sí; la que cae, no la que sostiene e impulsa más allá. Así, mientras al enano lo hace callar con enojo y desprecio, a sus animales los hace callar con cariño.

El enano, frente a la contradicción de dos eternidades (¿cómo podrían existir dos eternidades?), se ve obligado a decir que sólo hay "una" eternidad: el círculo, el volver eterno. Cada cosa, en lugar de perderse en una línea sin fin, y así aniquilarse, vuelve eternamente y adquiere el carácter de eterna. Esta es la solución nihilista del enigma del Eterno Retorno. Una solución (verdadera pero falsa) que el propio Zaratustra ha experimentado profundamente.

En la próxima escena hay un cambio de paisaje o de escenario. Un perro aúlla a la luz de la luna y suscita en Zaratustra un recuerdo de cuando era niño. Es embargado por la lástima y comprueba que han desaparecido el enano, la araña y el cuchicheo. Está solo y abandonado. En ese momento supremo ve a un hombre, un "pastor", tirado en tierra, y oye el aullido de un perro "pidiendo socorro". El hombre tiene en la boca una serpiente negra. La serpiente es el símbolo del retorno, el color negro es el símbolo del más extremo nihilismo, del nihilismo pasivo llevado a su límite. El hombre, lívido, descompuesto, se está ahogando. El pastor es el mismo Zaratustra (en "El convaleciente" dirá que "el gran hastío del hombre" era el que "me estrangulaba"). Y es él mismo quien se grita a sí mismo: "¡Muerde! ¡Muerde!"; y es él mismo quien muerde a la víbora negra del Eterno Retorno entendido como extremo nihilismo, y le corta la cabeza y la escupe. En este momento de su narración les pide a los hombres "audaces" que lo rodean que resuelvan el pre-enigma y el enigma que les ha planteado, porque ambos están esencialmente ligados. La palabra pre-enigma se refiere a la visión del enano bajo el pórtico y al mensaje "negro" del Eterno Retorno: esa es la serpiente que penetrando

por la boca del pastor-Zaratustra lo está asfixiando. A sus preguntas respondemos así: el último hombre es el que cargará con la tremenda visión del Eterno Retorno pasivo; el que tiene que advenir es el súper-hombre o el más-allá-del-hombre; lo que vio es la idea del Eterno Retorno como negación, como nihilismo desesperado: todo-vuelve incansable, abrumadoramente.

"Pero el pastor mordió", vale decir que tomó la decisión de morder y entonces mordió y escupió la cabeza despedazada de la víbora. En ese momento, que es el punto culminante y la clave del relato, todo cambió. El pastor dejó de ser pastor, dejó de ser hombre ("ya no hombre", dice el texto) y se convirtió en un transfigurado que entró en éxtasis. El éxtasis, la alegría del éxtasis (el pastor ríe: "Nunca antes en la tierra había reído alguien como él rio"), fue fruto de una decisión que puso en juego la totalidad de su ser, y que por lo tanto está fuera del destino. Es algo nuevo que ilumina esclarecedoramente el pre-enigma del pórtico: no hay ni pasado ni futuro (es decir que no hay "círculo") sino instante sin tiempo (o eterno). El instante es todo lo que hay. Condensado infinitamente, el círculo se auto-suprime al suprimir la temporalidad. Esto es lo que no vio el enano, es lo que no ve la visión "negra" del Eterno Retorno: el hecho de que el cedazo del instante suprime el Eterno Retorno realizándolo. Sin ese Eterno Retorno realizado el mundo se diluiría en el tiempo vulgar: pasado-presente-futuro; el Eterno Retorno curva el tiempo y sostiene el devenir como ser. Y ese instante debe ser querido con la fuerza del instante-eterno. "Ya no hombre" o *sin hombre* es la clave del enigma y del pre-enigma. Culminación de la alegría.

El Eterno Retorno adquiere la categoría de un "principio ético". El retorno lineal, el de las dos calles que van hacia el pasado y hacia el futuro, es indemostrable. Pero al vivir el Instante como si fuera a repetirse eternamente, lo que equivale a vivirlo con tan suprema intensidad que se desee su repetición eterna, el principio ético se vuelve ontológico. La intensidad absoluta del Instante hace que se desee su repetición eterna y es esta misma intensidad la que produce el éxtasis que, a su vez, suprime el tiempo. El no-tiempo es el no-hombre en

una condensación extrema dada. Lo que uno quiere decir cuando habla de repetición eterna se vuelve realidad en el instante sin hombre y sin tiempo. Entonces, como dice Zaratustra en "El convaleciente", "el abismo habla". Ya no es Nietzsche-Zaratustra quien habla, sino que lo propiamente abismal, el Eterno Retorno como Instante absoluto, es el que habla en el habla o: el habla es el Eterno Retorno hablando. A este acto Nietzsche lo llamó más-allá-del-hombre (o trans-hombre). En ese instante privilegiado de total intensidad el yano-hombre se vuelve pivote del enigma y nulifica la temporalidad: todo o el todo, se subsume en el éxtasis ("¿Cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No existe ningún fuera!"). Zaratustra reconviene a sus amigos los animales y les recuerda "el monstruo" que "se deslizó en mi garganta y me estranguló"; les recuerda lo que él mismo se planteó como enigma y les habla de su propia "redención", es decir de la redención respecto al Eterno Retorno "negro", el cual es un pozo de angustia "abismal": "¡Ay, el hombre retorna siempre! ¡El hombre pequeño retorna siempre!". La visión nihilista hace del tiempo un medio, algo por donde todo transcurre, por donde todo va y viene; pero ahora el tiempo ya no es un "medio", esa suerte de éter para el paso de todas las cosas: en el "éxtasis" ser y devenir confluyen, ya no hay ser ni devenir ni cosas que devengan en el tiempo, ni tiempo por donde devengan las cosas. En el punto absoluto todo se borra. Zaratustra deja que sus animales traten de consolarlo y expresen nuevamente la visión nihilista del retorno, pero ya no los oye: con los ojos cerrados "se hallaba en conversación con su alma", en total silencio, en un "gran silencio", deslizándose hacia el canto "Del gran anhelo": el canto de su alma, ese cantar de alegría ("¿Quién vería su sonrisa y no se desharía en lágrimas? Los ángeles mismos se deshacen en lágrimas a causa de la sobrebondad de tu sonrisa"). El canto, el canto "hasta que todos los mares se callen para escuchar tu anhelo". Redención, canto, anhelo. La constelación del Eterno Retorno es la proyección hacia arriba, hacia lo más alto, y no la negra maldición del retorno nihilista, no el pesimismo sin límites del sinsentido, de la caída, del miedo y las lágrimas de los hombres enfermos.

A partir del estado-de-Eterno-Retorno se produce un cambio sustancial en el orden del tiempo. Incluso el término "tiempo" deja de pertenecer a lo decible. Se produce una trasvaloración, un nuevo orden, un orden redimido del nihilismo, por cuanto deja de estar sometido al hombre y su tiempo. El Eterno Retorno no puede ser pensado. Eterno Retorno es el nombre de lo sin tiempo y de lo sin hombre. El Instante y la Eternidad no pertenecen al tiempo; son (pero hasta la palabra "ser" desfallece aquí) lo no-pensado, lo no-presente, lo no-futuro. Pero para que el Eterno Retorno signifique algo y no simplemente un puro retorno a través del "tiempo" hay que aceptar, tomar la decisión de vivir la experiencia concreta, real, del éxtasis del Eterno Retorno o aceptar absolutamente que no hay tiempo. Así, la expresión Eterno Retorno se convierte en un principio ético: vive como si este instante fuera a repetirse eternamente; o toma la decisión de vivir el instante pues, si lo pierdes, pierdes la eternidad. Esa intensidad sin sujeto y sin tiempo es alegría. Por eso Nietzsche dice: "Imprimámosles a nuestras vidas la imagen de la eternidad" y entona el canto de la alegría de la Eternidad: "¡Toda alegría quiere eternidad!".

agregados

D.-R. Dufour, en *Les mystères de la trinité*, sostiene que Nietzsche no plantea el problema del cuerpo dentro de una concepción dualista *cuerpo/alma* sino que produce precisamente el desplazamiento del binarismo y su suplantación por una concepción unaria: "'Yo soy cuerpo y alma' dice el niño... Pero aquel que ha despertado, el que sabe, dice: yo soy cuerpo absolutamente, y nada más; y alma sólo es una palabra para designar una cualidad del cuerpo" (*Zaratustra*). En el "mediodía" nietzscheano retornan los dos términos que la dialéctica había excluido: los instintos y el cuerpo. Con esta recuperación del *cuerpo* se recupera "lo *unario* rechazado por el dualismo filosófico" y se postula "una *nueva* unión de los términos opuestos", a la que llama "unitario" (p. 419). La humanidad –dice Nietzsche– podrá mirar retrospectivamente lo unario y prospectivamente lo *unitario*. El esquema interpretativo de Dufour está constituido por tres términos esenciales: lo *unario* (previo a la filosofía-metafísica), lo *binario* (la dualidad filosófica-metafísica real/ideal, sensible/suprasensible), y lo *unitario* como inédita realización de lo unario. En relación con lo unario redescubierto por Nietzsche, la "verdad" se presenta como contradictoria, como "plural", ya que lo unario es anterior a la división verdadero/falso, anterior a la filosofía. Realizada la crítica al binarismo filosófico-dialéctico, sólo queda lo unitario como superación de lo unario.

El gran tema unario es la *visión* del Eterno Retorno expuesta, como ya vimos, en "De la visión y el enigma" del *Zaratustra*. Resumo su interpretación: el tiempo es un círculo, es decir unario, enroscado en sí mismo; es un tiempo que ignora el pasado, el presente y el futuro, y sólo reconoce el *instante*. "Siempre estoy en presente", en este presente que es el instante, el cual se desplaza a medida que hablo

o que vivo: "Es suficiente que hable para que sea en la eternidad, en la eternidad del instante que no cesa de volver", es decir de estar presente: siempre repito lo mismo pero *en presente*; cada vez la verdad adquiere una nueva forma pero en lo mismo. Esta es la visión negra del eterno retorno. Pero a partir de aquí, de la expulsión del enano y de la admonición a sus animales, la visión se transmuta y pasa de una visión unaria a una visión *unitaria.* Es la escena del perro que aúlla de terror frente a la muerte y del pastor "con una serpiente negra que colgaba de su boca". El hombre está preso del proceso unario, del símbolo del eterno retorno nihilista oscuro, trágico, del *siempre lo mismo*. El punto culminante es el grito de Zaratustra incitando al pastor a que tome la *decisión* de morder, de cortarle la cabeza a la serpiente de un mordisco, y luego la decisión del pastor de morder, de cortar la cabeza de la serpiente-unaria. Este Acto, diría este Acontecimiento, hace que el hombre deje de ser hombre ("ya-no-hombre"). Nietzsche lo repite dos veces: ya no era hombre/ya no era más un hombre. Y así transfigurado el pastor *ríe* con una risa como nunca se había escuchado antes.

Se ve así la doble naturaleza del Eterno Retorno: la unaria del enano condenado a que todo se repita eternamente (negra) y la unitaria del ya-no-hombre que *ríe* (luminosa). A partir de este momento se entra en otro mundo, en un mundo *sin hombre*. En el capítulo titulado "El convaleciente", después de la transmutación del eterno retorno de unario en unitario, Zaratustra "oye hablar a su 'abismo'", "y ya no es Zaratustra quien habla de la eternidad sino que la eternidad misma habla". ¿Qué dice la eternidad? "La eternidad dice que ella espera que el hombre ponga fin al encadenamiento cíclico de la vida y de la muerte".

Después de este paso-más-allá del círculo ("todo va, todo vuelve, la rueda del círculo gira sin fin"), y de haber visto "abrirse el acceso a la potencia eterna", retorna a la visión unaria (que en realidad forma parte de la visión unitaria). Elevándose a una visión unaria del Eter-

no Retorno, "Zaratustra se eleva a una deslumbrante visión *unitaria*"; "durante el tiempo de un relámpago Zaratustra escapó al círculo" (p. 426) para de nuevo caer en él. Largo e incierto es el camino de la emancipación de la vida/muerte: hay que superar al hombre transformándose en un más-allá del hombre o un súper-hombre. Zaratustra *ha visto* lo que no se puede ver ni nombrar (lo llamará Potencia, Poder). Zaratustra es el profeta de la transmutación: "El *Zaratustra* se presenta como el último mito y como la última religión de los hombres: una *religión atea*" (p. 427). Atea porque al no haber hombre ya no hay lugar para ningún "Dios" (por eso el "Dios ha muerto" de Nietzsche). Necesariamente la muerte del hombre entraña la muerte del Dios de la metafísica onto-teo-lógica. A su vez la muerte del hombre implica la muerte de la "antigua especie humana" y el nacimiento de una nueva especie sin género, "sin hombre y sin mujer". No es únicamente el fin de las relaciones de filiación lo que es anunciado por el súper-hombre, sino también el fin de la relación hombre-mujer (podríamos decir que lo absoluto se vuelve todo-absoluto y supera eternamente la relación binaria en el éxtasis del Eterno Retorno *sin-hombre*). Zaratustra no quiere "hijos", quiere la "Eternidad". Desde *El origen de la tragedia* estas ideas trabajaban el espíritu de Nietzsche: "El arte implica el presentimiento y la alegre esperanza de que un día el encanto de la individuación será roto y la unidad restaurada". Zaratustra profetiza la nueva unidad y el más allá de la nueva unidad o la otra-unidad, lo que Dufour llama lo "unitario". Si pensamos que en lo "unario" es el hombre el que se une al todo, lo "unitario" sería un proceso abierto, indeterminado, *sin dios*, un más-que dios (el no Dios de la metafísica) y, esencialmente en lo mismo, *sin hombre*. Lo trinitario es un juego entre (1) los animales unarios, (2) el último hombre es el que no toma la decisión de matar la serpiente, y (3) el que mata la serpiente es el *más-allá-del-hombre* o súper-hombre.

Jean-Luc Marion (ver el segundo apartado de *El ídolo y la distancia*) ha estudiado el pensamiento de Nietzsche sin prejuicios y, más aún, con simpatía "teológica". Su comprensión del pensamiento de

Nietzsche lleva al extremo la crítica a la idolatría religiosa, principalmente la cristiana, mediante el reconocimiento de la *distancia* absoluta respecto a un Dios considerado precisamente como "distancia". En Nietzsche hay que tener en cuenta los siguientes grandes temas: a) La "muerte de Dios" es anunciada por un "loco" como un "acontecimiento tremendo" en el fragmento 125 de *La gaya ciencia*. Ha muerto el "Dios moral", una "suposición", un "concepto", un Dios inexistente, un Dios ya muerto desde siempre, un "ídolo", *la* idolatría llamada "Dios". Heidegger lo ha dicho bien: "Dios es el *nombre* dado al dominio de las ideas y de los ideales". (La humanidad ha pensado, imaginado, constituido idolátricamente *eso* indecible llamándolo con el nombre múltiple de "Dios". La pregunta en suspenso es cómo enfrentar *eso* al margen de la idolatría-Dios, es decir en el retiro de *todo* nombre, de todo concepto. ¿O estaremos inevitablemente sometidos por la *forma* onto-teo-lógica? La "muerte" de Dios significa el fracaso o el alejamiento absoluto, religioso-teológico-filosófico, del nombre "Dios" y, posiblemente, de todo *nombre* que intente nombrar *eso* que carece de nombre, ya sea por una imposibilidad de orden absoluto o por falta de un nombre aún no hallado pero que se podría eventualmente hallar aun siendo *imposible*...). El Dios muerto se refiere a un ídolo, a una proyección humana: lo que así muere es un ídolo, un *muerto*. En esta perspectiva el a-teísmo es un golpe en el vacío y, paradojalmente, es también un reconocimiento de la idolatría ya que "presupone un ídolo sobre el cual ejercer su negación, una 'idea' de Dios sometida a recusación" (p. 59). Por eso Nietzsche, en lugar de aparecer como un ateo aparece como alguien que busca a Dios, "el último filósofo alemán –dice Heidegger– que haya buscado, con dolor y pasión, a Dios". b) La muerte de Dios "deja un espacio vacío" de "valores supremos", el *ente* pierde su fundamento trascendental. "Con el mundo verdadero hemos abolido el mundo aparente" o, ni verdadero ni aparente sino *el mundo tal cual*, que es la hora de la sombra más corta, el Mediodía absoluto. En el 374 de *La gaya ciencia* se afirma que "el mundo se nos aparece ahora doblemente 'infinito', en el sentido de que no podemos descartar la posibilidad de que com-

porte *interpretaciones infinitas*". ¿Hay un *quién* o un sujeto de la perspectiva o sólo hay perspectiva de perspectiva sin fundamento trascendente, ni en Dios ni en el "hombre"? ¿De quién habla Nietzsche cuando dice "nosotros"? Decir perspectiva es "dar un mundo" (p. 64): nuestra perspectiva "dispone, ordena, estima, construye, organiza un mundo". El hombre se vuelve Dios, vale decir, asume los atributos de Dios, y de esta manera "el hombre y el mundo adquieren finalmente un rostro divino". El ente, para pasar al Ser, y el Ser, para pasar al ente, necesita del hombre. El hombre (Zaratustra) como "puente". En el fragmento 5 de *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche dice que "la vida misma nos obliga a establecer valores, la vida misma evalúa por nuestro intermedio *cuando* valoramos". El hombre establece el valor de los entes, "el hombre como *lugar* de producción del ente en su ser" (p. 66; yo subrayo). El "hombre" (como "lugar") deviene "divino". El *sí* al mundo *es* el mundo: antes del "sí" no existe mundo. Zaratustra accede al "pensamiento abismal", digamos, al segundo Eterno Retorno, al "sí" dionisíaco, pero no puede mantenerse en él. Ese es su "fracaso", su anonadamiento frente al *Sí* absoluto, que, a su vez, toma el nombre del dios: *Dioniso*. Como dice K. Reinhardt, "[Zaratustra] es demasiado poco dios él mismo para anunciar 'el mundo dionisíaco', el 'filósofo dionisíaco', el 'mundo dionisíaco'. También sus sufrimientos tendrían que haberse reinterpretado como los de un Dios". El fracaso de Zaratustra fue no poder realizar, incluso en el extremo sufrimiento, el "último *Sí* que produce un mundo provocando el Eterno Retorno –sólo un dios lo hará". El paso al dios-Dioniso se llama Ariadna. Zaratustra no lo pudo dar porque no respondió a la extrema exigencia, que sin embargo vio, de darse a sí: "Ante todo entrégate a ti mismo en ofrenda, oh, Zaratustra" (*Ditirambos*). Aquí no hay posibilidad de interpósitas personas, uno debe convertirse en el *Sí*: "Ser uno mismo el eterno *Sí* a las cosas", a la inmensidad del todo-ente-Ser. Esto es lo que antes llamó "la gran razón del cuerpo": el cuerpo irremplazable del "yo" (de *ese* "yo"). Un cuerpo nuevo, advirtámoslo, es decir más allá del cuerpo-alma binario; el cuerpo-dionisíaco (el cuerpo-vidente de Rimbaud). En la carta a J. Burckhardt del

5/6 de 1889 Nietzsche le dice: "Lo que es desagradable y afecta mi modestia es que, en el fondo, yo soy cada nombre de la historia". Es en su último período ("al final, poco antes de la locura", dice K. Reinhardt; "en los últimos días, cuando se multiplican los signos del hundimiento", afirman Colli y Montinari) cuando Nietzsche cambia el título "Cantos de *Zaratustra*", por el de "Ditirambos de *Dioniso*": "Nietzsche... se ha vuelto él mismo Ariadna y Dioniso; ha, *de hecho*, experimentado lo divino y pronunciado corporalmente (la locura) el gran *Sí*". (Hay que aceptar, bajo pena de no comprender nada, que Nietzsche se captó a sí mismo *realmente* como *todos*, es decir que no se trata de un mero enunciado *literario*). En *Aurora* (fragmento 14) ya había presagiado el precio a pagar por la Revelación del "pensamiento abismal": "Todos los hombres superiores que fueron impulsados a quebrar el yugo de una moralidad cualquiera y a instaurar nuevas leyes no tuvieron otra solución, *si no estaban realmente dementes*, que *volverse dementes* o brindarse como tales". "Le fue necesario a Nietzsche hundirse en lo divino (la locura) para oír su voz diciendo, de concierto con Dioniso, el *Sí* que crea un mundo en el seno mismo del nihilismo". c) Cristo. "El Cristo que muere crucificado ofrece la figura insuperable, incluso para Nietzsche [...] de la inevitable prueba que impone el encuentro del hombre con lo divino". *Ecce homo* es como un eco dionisíaco al "he aquí al hombre", "un eco de quien no concebía sólo a Dios sino que se decía Dios él mismo". Tiene razón J.-L. Marion cuando nos advierte "la extraña penetración teológica y la respetuosa intimidad con la que Nietzsche se aproxima al Cristo", un Cristo al que se le adjudican múltiples características del súper-hombre. Nietzsche capta el mensaje más profundo de Cristo: el sólo-amor. Un amor "que se abandona hasta morir no pide para justificarse ante sus propios ojos sino ese mismo abandono". Ninguna justificación ni reivindicación. Cristo negador de la "ley": "¿Qué nos importa la moral a nosotros los hijos de Dios?" (*Más allá del bien y del mal*, fragmento 164). Y en el *Anticristo*: "Este mensajero de la Buena Nueva ha muerto como ha vivido, como ha *enseñado –no* para salvar a los hombres sino para mostrar cómo se debe vivir. La *práctica*, es lo que dejó a

la humanidad... su comportamiento en la cruz". Se trata de la *no-venganza*. A diferencia de sus discípulos Cristo no acusa a nadie, no le pide cuentas a nadie: *amar al malo* es la única respuesta del Crucificado. El *Amén* de Cristo es el *Sí* de Dioniso: "Soportar lo insoportable en la inocencia de una afirmación que [...] esboza el Eterno Retorno". Superación del resentimiento: "Evidentemente la pequeña comunidad *no* comprendió nada del hecho principal, lo que había de ejemplar en esa manera de morir, la libertad, la superioridad por sobre todo *resentimiento*". Pero el Cristo en la cruz no sólo supera todo resentimiento y establece la *inocencia* (absoluta) sino que supera, al mismo tiempo, "la relación idolátrica con lo divino". Este es un punto capital de la interpretación. Marion cita *Aurora* (fragmento 114): "Es posible que el fundador del cristianismo haya encontrado lo siguiente en la cruz: que las palabras más amargas –'Dios mío por qué me has abandonado'– contengan, entendidas en su profundidad, como es posible hacerlo, *el testimonio de una desilusión universal y de una iluminación sobre el ídolo de su vida*; en el instante de supremo tormento se vuelve lúcido en relación consigo mismo" (yo subrayo). Ninguna idolatría es posible en la cruz, y eso es lo que asume y proclama Cristo: Dios no tiene nombre. El "grito de Cristo" "muestra que los ídolos se hunden" y "descorre el velo idolátrico para nadar en el océano de la distancia", agreguemos: de la distancia-absoluta que borra los ídolos y se deja a sí misma como lo único posible (¿concomitancia con los dioses-huidos?). El último paso, el *abandono*: el *en tus manos encomiendo mi espíritu*, el *todo se ha cumplido*, es la suprema instancia no-idolátrica. Lo que faltaría en Nietzsche sería el otro lado del Acto: el hombre deja de ser un ídolo de Dios. El hombre-Cristo se libra del dios idolátrico, pero, a su vez, el Dios de la distancia absoluta se libra del ídolo-hombre.

No obstante, para Marion, el propio Nietzsche cae en una última idolatría ("Dioniso contra el Crucificado"), de la que sólo las tinieblas de la "locura" posibilitarán su redención final. "Cristo es uno de los nombres para quien hace la experiencia de lo divino." Habría aquí

dos dioses: uno "cristiano", idolátrico, que dice actuar por amor y en realidad actúa por resentimiento, odio y poder; el otro es la divinidad misma, más allá de todo ídolo, frente a la cual el "hombre" desaparece en un total abandono. De allí la inversión "cristiana" de un "Dios de amor" convertido en "juez" o en un amor que sólo apunta a la posesión, a la venganza, al "Juicio". Este Dios doble, cuyo amor entraña la venganza, debe ser rechazado. Este amor debe ser superado porque aún es idolátrico: "El 'Dios del amor' no ve que el amor no es suficiente para decir lo divino". Para Nietzsche este Dios –incluido Cristo– son ídolos del otro rostro de lo divino. El único atributo posible del Dios será, entonces, la *voluntad de potencia*: "Dios como estado máximo, como lo que hace época, un punto en el desarrollo de la voluntad de potencia", como "momento de culminación". A este Divino que supera a los dioses antecediéndolos y sobreviviéndolos Nietzsche lo atribuye al *mundo*. "El mundo suscita, como estado de la voluntad de poder organizada, un dios como el centro de donde la afirmación puede surgir. El dios devuelve al mundo la voluntad de potencia que lo suscita". Un proceso de alcances dialécticos, donde el dios producido por el mundo justifica ese mismo mundo que lo produce, lo *diviniza* (*Voluntad de poder,* fragmento 1037). Los dioses, el Dios, quedan adheridos a la Voluntad de Potencia que pasa a ser el ídolo supremo, creador de mundo y de dioses. Dice Marion: "Nietzsche sigue siendo idólatra en cuanto metafísico: la 'muerte de Dios' experimentada y genialmente desconstruida, anuncia la muerte del Dios metafísico ('Dios moral'), pero como mantiene la estructura onto-teológica de la metafísica (voluntad de poder/Eterno retorno), lo divino otro divino, reaparece bajo una forma aún metafísica" (p. 100). De ser así (y aquí Marion parece no tener en cuenta la evolución de los propios conceptos nietzscheanos que culminarían en el reemplazo de la voluntad de poder, así como de súper-hombre, por la idea de "beatitud"), "la ausencia de Dios (o su 'muerte', digamos) o su separación ínfima e infinita donde permanece algo como Dios, se encuentra anulada por esta 'muerte de Dios' demasiado metafísica". De esta manera se ocluye el abismo de la Distancia "donde tal vez yace lo que *llamamos* Dios"

(yo subrayo). Nietzsche permanecería idólatra "porque no entra en la distancia" absoluta. (Pero en *esta* distancia, cabe preguntarse, ¿cómo se incluiría la "creación"?).

"Y sin embargo"... ese enfrentarse "cara a cara con algo viviente en lo divino" lo lleva a Nietzsche a su "última trasgresión": la locura. Los testimonios no son los fragmentos de la *Voluntad de poder* sino sus últimos escritos. "La locura demostraría, y al mismo tiempo ocultaría, la única y auténtica separación fuera de la metafísica. Pero de quien salta fuera del discurso no podemos decir nada". "Aspirado a través de los ídolos hasta lo divino mismo, sucumbió. Dioniso lo tocó". Ver sus últimas cartas, a Burckhardt, a Peter Gast, a Brandes, etcétera. Klossowski afirma que "de lo que Nietzsche tiene conciencia es, precisamente, que ha *dejado de ser* Nietzsche" (yo subrayo). Ahora es Dioniso y el Crucificado.

Un límite...

El límite...

La imposibilidad de pertenecer y al mismo tiempo hablar de *eso*...

Lógicamente no podemos no-Dios. Porque, si no-Dios, entonces Dios mismo carecería de Dios (de *algo*, sea lo que sea, e, incluso, aunque no sea ser).

Mas ese esto-Dios no implica, no puede, el todo-Dios del Dios idolátrico como potencia, ser, bondad, justicia...

Si esto-no-Dios y Dios-sí-Dios, sólo sería posible haciendo de Dios *algo* de potencia infinita que podría como tal hacer algo-no-Dios.

Sería un Dios-positivo-idolátrico o un no-Dios. Dios no idolátrico nos deja en Dios, es el esto-llamado-Dios...

Por eso asumir Dios es la muerte de Dios, del Dios que no puede morir porque no existe ni es.

Advertir la idolatría absoluta de Dios se llama muerte de Dios, que vendría a significar muerte de lo ya muerto y se abre así una no-muerte en cuyo abismo sólo hay silencio...

De allí, de esa muerte, la distancia...

Que no es distancia de algo a algo, porque no-*es*. *Nada* podría ser la palabra.

Una palabra contradictoria porque se niega en el momento de enunciarse.

La distancia, la diferencia absoluta, el totalmente otro, no tiene habla, y no puede ser hablado-*dicho*.

El estar maravillado de que haya-algo sería incluso un exceso...

O un equívoco... tal vez "filosófico", desde Platón hasta Heidegger...

El "algo" queda descartado, el solo *hay* es la cuestión, porque al *decir* el "solo *hay*" necesariamente entran en juego el ser y los entes: ¿quién dice *hay*? El *hay*.

En *La Déclosion*, cuyo significativo subtítulo es *Déconstruction du christianisme,* en el capítulo "Une expérience au coeur", Jean-Luc Nancy afirma que Nietzsche no nos dice nada que no sea una experiencia, y que esa *experiencia* es el Acontecimiento-vivido de la "muerte de Dios". La muerte de Dios en cuanto extinción de todo fundamento, principio y valor (extinción de ser, substancia, sujeto, voluntad...). Una vez desaparecido el "principio" no puede re-presentarse nada pues cae la *presencia*. Nietzsche sería el cuarto en experimentar esta "conmoción" total, después de Platón, Agustín y Kant. Con la caída de *presencia* el orden del mundo tiembla: "El orden que organizaba las significaciones [...] la autoridad, la virtud, los valores, es librado a la anarquía". De allí la necesidad "interior" (del hombre, de la cultura, del mundo) de la "transvaloración" o de la nueva tabla de valores nietzscheana (¿el *salto* de Nietzsche estará anillado a su transvaloración, será lo *más* que real de su ética, siendo la locura su forma [estaba por escribir su forma-*éros*]? La salvación de la anarquía total, de esa suerte de anomia ontológica, depende de un quiebre en la historia del mundo que exige un nuevo comienzo, y este nuevo comienzo a su vez plantea la necesidad de un *redentor* que lo viva y enuncie: "Él [Nietzsche] le da el nombre de Cristo, y de esta manera hace del Anticristo el signo de la salvación: pues Nietzsche, en cuanto se asume Anticristo, es el que destruye el cristianismo para hacer surgir de esa

destrucción lo que llama 'el tipo del redentor'". Nietzsche reconoce el significado último de Cristo, incluso o esencialmente por sobre las "deformaciones interesadas de los primeros discípulos y de los evangelistas". "Este redentor es el que no funda una religión, ni proclama un dios, ni exige la creencia en una doctrina ni en ninguna especie de doctrina; es aquel cuya fe es una conducta y no la adhesión a un mensaje. Es en el acto y no en la significación o bien su significación está totalmente en su acto": es el que enseña cómo vivir (o tal vez fuera mejor decir cómo morir). Es el que borrando el pecado borra la culpa: "La existencia deja de ser una falta. Por el contrario, la existencia consiste en hacer en el mundo la experiencia de lo que no es de este mundo sin ser, por otra parte, de otro mundo" (no hay "otro mundo" sino a la inversa: lo otro-del-mundo, como si este *mundo-otro* fuera más que mundo sin ser más allá del mundo). La salvación es volver del otro mundo a este mundo, pero a este *nuevo* mundo ínsito *en* el mundo, al "mundo" propio de la transmutación de los valores: podríamos decir al mundo sin el mundo de la metafísica como escisión y trascendencia.

Nancy utiliza la palabra "experiencia 'interior'" con clara referencia a Bataille para referirse a la experiencia del que se pone fuera del afuera "de la equivalencia de los valores y, así, de toda subjetividad como de toda propiedad"; sólo queda la afirmación de la existencia, "el valor en sí como afirmación y exposición del existir –vale decir el existir como existir, nada más y, sobre todo, nada menos": "esta afirmación afirma que la existencia es la experiencia; que ella no hace, despojada de proyecto, de fin, de voluntad, sino exponerse a lo imprevisible, a lo inesperado de su propio acontecimiento [...] abre *en* el mundo un *afuera* que no es otro mundo sino la *verdad* del mundo" (el mundo sin onto-teo-logía). La existencia como único valor no se deja evaluar por nada porque carece de equivalentes. El "redentor" aparece como un tipo que no es un tipo, "es la experiencia de existir", sin medida y, fundamentalmente, sin medida de algo o alguien distinto, trascendente. Este redentor, el Cristo, "salva al hombre de Dios, de

ese muerto momificado en un mausoleo de sentido". "Nada más... que el Bien": *epekéina tês ousías* (más allá del ser): no siendo ni ente ni no ente, sino existente: "Ni Dios ni humanidad sino el mundo en tanto que eso *en* lo que un *afuera* puede abrirse y hacer-experiencia". Según este redentor, "el 'reino de Dios' no es algo que pueda esperarse, no tiene ayer ni mañana, no vendrá 'en mil años' –es la experiencia de un corazón, está en todas y en ninguna parte" (*El Anticristo*, apartado 34). El primer anti-Cristo es para Nietzsche el propio Cristo leído fuera del "cristianismo" metafísico-eclesiástico.

"*Déclosion*" o desconstrución del hombre y del mundo: no otro hombre ni otro mundo, sino lo *otro* del hombre y del mundo. Hay que entender "salvar" como *salir de* este "hombre", de este "mundo", de este "Dios". "Redención" es *ese* acto de *salida*. Pero a ese acto hay que *pagarlo*... matando necesariamente al "hombre": el símbolo es Cristo-en-la-cruz. Lo que se paga por la resurrección es el no-hombre, esa idea obsesiva que llevó a Nietzsche tanto a la beatitud del Acontecimiento de la "revelación" que llamó eterno-retorno-de-lo-mismo y más-allá-del-hombre, como a (la sangre de) su locura. La redención está en el punto preciso que une y divide vida-muerte. El sacrificio está en la entrega o abandono al no ser de este ser, de este "hombre". El mito de Cristo *es* la existencia de cada uno llevada al extremo límite de lo que podríamos llamar libertad o sólo libertad. La "redención" es, si pudiésemos decir que "es", lo más extremo de lo *abierto*, el *sin* o el *no* del Ser-Dios-Hombre. Este paso es sin testigo o es, retomando la expresión batailleana, la "experiencia interior" en su absoluta falta de interioridad y de exterioridad, dicho paradojalmente, como Acto-sin-Acto.

En el nihilismo realizado (en el movimiento, de ser este posible, de la "declosión") se exacerba lo inmanente en trascendente y lo trascendente en inmanente en una eterna implicancia rítmica: esa constante abertura produce desolación y éxtasis, lleva en movimiento perpetuo la inmanencia-absoluta hacia la trascendencia-absoluta

y la trascendencia absoluta hacia la inmanencia absoluta, donde la palabra "absoluto" se contradice en una y otra como necesidad paradojal, se trata, en el fondo, de la *oscilación* última, del *más* que rescata y pierde su esencialmente libre inestabilidad, ese punto que sólo es murmullo o balbuceo o aliento musitado y equívoco, que no logra articularse en la única de las palabras, la realmente no-decible, puro sonido, no huella sino sonido extinguido: lo que podríamos "nombrar" *dios*, mejor dicho *luz en lo abierto* como mundo o mundo abierto en la luz, en lo único de la infinita diferencia. ¿Por qué no llamarlo *nada*? No nada-de-nada sino nada-de-cosa, puro exceso sin *tópos* y sin grafía, puro silencio. Nancy lo dice a su manera siguiendo el pensamiento de Granel, de quien afirma que avanza en relación con Heidegger "al tocar –si así puede decirse– la 'inasibilidad del ser', tocarla al modo de una 'percepción poética', es decir también 'creadora' [...]. Esta inasibilidad no tiene nada de 'un misterio sublime, análogo a la Incognoscibilidad de Dios'"; es, más bien, el retiro del "cómo": "Como el mundo 'es' y no 'cómo es el mundo' (la maravilla del puro ser y no el conocimiento de su manera de ser) –o el hecho de que es siempre nuevo y no producido, no fundado sobre un sustrato ni sobre un sujeto de 'conciencia', sino recogido en 'una suerte de hueco' o en 'lo Abierto' que, cada vez, lo abre y lo recoge". ¿Una *poetología* del don sin sujeto? ¿*Don* del mundo, del Ser, de Dios? ¿Y este aparecer-donado que es la oscilación *sin hombre* puede o debe vincularse con la mencionada hegeliana trascendencia absoluta de la inmanencia absoluta? ¿Cómo nombrarla? ¿Acaso es posible nombrarla o el nombrarla corta toda potencial posibilidad volviéndola inasible, inaccesible? ¿El no nombrarla como posibilidad? Posibilidad...

[En su libro *¿Un sujeto?* (ed. La Cebra) Nancy insiste en la idea de "presupuesto" y en la idea, que da título al libro, de *sujeto*. Es significativa una de sus primeras advertencias: "Nada es menos claro, hoy, que aquello que se *supone* cuando se habla del sujeto" (p. 17). Por ejemplo, en san Agustín, Descartes, Rousseau e incluso Freud, la palabra "sujeto" no tiene casi ninguna de las "significaciones actuales".

Lo que falta es una unidad de sentido, y lo que hay es un exceso de sentidos. El problema, "para nosotros" (los filósofos contemporáneos ante todo) "es saber si hay alguien, dónde hay alguien, qué es ser 'alguien' o quién es 'alguien'". No obstante, de manera difusa, no clara, hay una suerte de presupuesto común (a desconstruir, diríamos): "Un sujeto es ese 'alguien' que puede tener representaciones y/o voliciones" [esta definición, incluso en su carácter ambiguo, creo que es cuestionable por motivos esenciales: *no hay o no existe ese alguien*, lo que hay son *representaciones y/o voliciones* sin *nadie* que las realice o soporte]. Aclaración de Nancy: ese *alguien* debe tener las representaciones y voliciones "en él mismo como él mismo" (por lo tanto sólo habría esas representaciones y voliciones a las que *llamamos* "sujeto"). Respecto al significado de "él mismo como él mismo" se refiere, entre tantos a elegir, a Kant en primer término. Para éste "tener representaciones como mías" remite a un *yo* trascendental como "forma necesaria pero en sí misma vacía, incognoscible como sustancia". En segundo lugar se refiere a Heidegger, quien plantea "la existencia como aquello donde lo que sucede es 'cada vez mío', negando así la existencia de un sujeto como presencia supuesto bajo la representación". En tercer lugar se refiere a Derrida quien ante Husserl pregunta: "¿Cuál es la diferencia implicada por el estar-presente-a-sí o cuál es la distancia del 'a sí' de la presencia a sí?"

Aquí Nancy enuncia algo evidente en su exposición, pero discutible en cuanto al peso de su generalidad. Dice que la *suposición*, "el gesto mismo de suponer es el gesto occidental filosófico por excelencia, el gesto principal" (p. 24). Luego expone, en extrema condensación, un movimiento que pasa por sucesivas etapas: 1) en el comienzo está Anaxágoras, quien afirma que el *pensamiento* "es el autor del orden del mundo" [del *orden* y no del mundo: el mundo es un caos en el cual el pensamiento introduce un orden, pero esto *presupone* como separados un pensamiento, un orden, y un mundo previo, caótico y desconocido como tal, es decir sin el pensamiento]. Es en la matriz del pensamiento ordenador del caos "que el sujeto comienza a

prepararse"; 2) Demócrito y los átomos que se desordenan-ordenan mediante su desviación-*clinamen*; 3) Sócrates quien con el "conócete a ti mismo" plantea explícitamente "la primera palabra de la subjetividad"; 4) Platón en el *Cármides:* "Todo lo que se sabe es que no se sabe", pues "la verdadera solución no puede ser encontrada por las vías de la dialéctica y del diálogo", el pensamiento-del-pensamiento "está más allá de la dialéctica"; 5) Plotino: "Cuando nos pensamos a nosotros mismos, es claro que vemos una naturaleza pensante [...] este pensamiento nuestro presupone otro Pensamiento, que está como en quietud" (tercera *Enéada,* libro 9). Para Plotino –agrega Nancy–, "todo lo que está en movimiento presupone algo que no está en movimiento" [esta X en no-movimiento posibilita el tiempo]; 6) San Agustín introduce la idea de "alma" como distinta del cuerpo, como "el nombre de la verdadera presencia" [Dios como más íntimo a mí que yo mismo: "La suposición última es esa intimidad, más íntima a mí que yo mismo que es la intimidad de Dios en mí" (p. 35)]; 7) Descartes: *ego sum* no está demostrado, "es una inferencia necesaria pero sin prueba. La prueba es la evidencia" [¿cómo *probarlo* si para probarlo tendría que ser otro y no lo mismo?]. *Ego sum* es verdadero "tantas veces como lo pronuncie –dice Descartes– o lo conciba en mi espíritu", "mientras piense [...] si dejo de pensar dejaría al mismo tiempo de ser o de existir" (tener presente lo que Descartes entiende por "pensar"). El *sum* es un *flatus vocis* [Kant ha dicho que ser o existir es una *posición* y no algo, no un atributo sustancial]. La *cosa* que piensa, pero "cosa" es mundo y/o Dios...; 8) Kant: el sujeto a partir del objeto, de "la experiencia posible"; a las "condiciones" de esa posibilidad es a lo que Kant llama "trascendental". Así el sujeto se escinde: el empírico supone un *lo* (en este caso un *ego*) trascendental. Se profundiza el orden de la suposición: al sujeto se lo encuentra en la experiencia (el fenómeno), "pero desde ese sujeto empírico no se remonta jamás hacia una sustancia trascendente que sería la sustancia del sujeto", por consiguiente "a un yo sustancial no lo podemos conocer, es un ser de razón o de ficción" (p. 44). "La sustancialidad está perdida". "'Bajo' las facultades así como 'bajo' el yo

empírico, sólo hay 'yo' trascendental como una pura forma lógica". Todas son suposiciones. Incluso la libertad, lo mismo que el sujeto, está supuesta; 9) Hegel: "Lo verdadero no es sustancia sino sujeto. Lo que quiere decir que es movimiento de ponerse a sí mismo" en el "vacío de sustancialidad" instaurado por Kant. El sujeto deviene sujeto "a través del movimiento de incorporar su propia negatividad". "El primer momento de esta negatividad es el lenguaje". Para Nancy, en la filosofía de Hegel, digamos en su culminación, "el sujeto es la suposición pura". Por eso habla de "esa gigantesca máquina de la suposición" [¿triunfo final de Kant?]. Sin sustancia, sin ser, el *sujeto* sólo puede ser el *nombre* de un vacío. Como no hay una sustancia sólo restan *suposiciones* o menos que *posiciones, ya que toda posición exige un ponente*, y el ponente es lo que falta, ¿o debemos *necesariamente* suponerlo? Pero entonces ¿quién lo pone suponiéndolo?

Nancy dice "alguien", y este "alguien" es el título de la segunda parte del libro, que comienza refiriéndose al "infinito" de la presuposición del sí mismo. En la historia de la filosofía lo que siempre "vuelve" (Descartes, Kant, Nietzsche, Freud: los nombres emblemáticos citados) es "el sujeto como algo desvanecido, como *ilusión*" (yo subrayo); el sujeto "termina por aparecer [...] como no siendo más que suposición". En Kant, como "forma vacía, un 'yo' formal"; en Nietzsche "como efecto de ilusión [...] como fantasma, como espejismo". No me detengo en las referencias al psicoanálisis, y particularmente a Lacan. La pregunta es "¿después del sujeto quién viene?". *Algo* viene, pero no sé qué. Descartes dijo: sé que soy pero no sé qué soy. Kant podría haberle (en eco) respondido: y nunca lo sabrás, porque *no puede saberse*. Nancy va a instalarse en lo que llama "el colmo de la suposición", en su "abismo" o "exceso": ¿en dónde? En el *alguien*. En la punta extrema del *ego sum* "hay alguien, tiene [¡otra suposición!] que haber alguien". También en la "punta de la *Fenomenología del espíritu* está el algo [...] está el no del espíritu". ¿Alguien? ¿El espíritu? En este punto hay una inversión sutil o hay una "respuesta que precede a la pregunta '¿hay alguien?'". Una respuesta anterior

a su pregunta es paradojal, no obstante "el que puede plantear la pregunta tiene que ser ya alguien para plantearla" (p. 61). "De cierta manera es lo que ya Descartes formaliza: yo que dudo y que pregunto si hay solamente algo en el mundo, yo que dudo no puedo no ser". El acto yo-soy precede a toda pregunta; desde "el principio hay alguien, y luego se puede preguntar qué es alguien". En la propia pregunta ya de antemano está la respuesta: al preguntar "hay alguien" el alguien ya está porque es el que pregunta. En Descartes antes del *ego-sum* está el "*alguien* que dice que existe": tal "alguien" es a la vez el propio garante de su existencia "porque en ese momento no hay garante. Nada de Dios, nada de mundo, nada de *suppositum*, nada de identidad". [En Descartes, desde el punto de vista del conocimiento, lo primero es la duda-pensamiento, pero desde el punto de vista del ser lo primero es el alguien-que-duda y que al hablar-preguntar se funda a sí como "garante de su existencia" –como veremos, el alguien se vaciará de sí dejando sólo un pre-supuesto (¿trascendental?, ¿lo trascendental como *suposición* necesaria y a la vez vacía?) y una nada empírica...].

[El "nominalismo" es una postergación. Decir *llamamos* "sujeto", "alguien" o "uno", a tal o cual conjunto de cosas, deja sin respuesta *qué* es en su esencia eso que estamos interrogando. Si hay un alma o un sujeto o un alguien substancial (ente/cosa) en uno mismo pero distinto a uno mismo, el problema desaparece, es suplantado por una creencia (creo que hay un alma) o por una suposición (supongo que debe haber un alma). Pero la creencia y la suposición no demuestran que el alma-sujeto real-sustancialmente existan. Por otra parte la "ciencia" (biología, fisiología, psicología) tampoco puede demostrar que un *conjunto* indefinido de partículas *hable* o *piense*, etcétera. También la "ciencia" *supone* un ordenamiento de partículas que hablan (incluso decir que "el mundo habla" es una suposición). Hay una resistencia digamos "cultural" a aceptar lo que podríamos llamar el misterio de *eso* (lo *trascendental*) como presupuesto desconocido-incognoscible de lo que llamamos sujeto-yo-alguien-alma... Aceptar que no hay "alguien" (que no hay un fundamento), que estamos ante

una presuposición interminable de un *algo* imposible de determinar conceptualmente. El nominalismo es el reconocimiento extremo de esa imposibilidad. El nominalismo inventa nombres para llamar lo sin nombre, nombres que apuntan a un vacío de nombres o que nombran lo sin nombre. No obstante, de esta manera el nominalismo reconoce algo: reconoce la incognoscibilidad de un más-que-algo y a partir de esa incognoscibilidad dice algo así como "pongámonos de acuerdo en nombrar con una X a *eso*, a ese *lo* neutro", etcétera. Sólo podemos decir no-nada sin que haya nadie –alguien, un sujeto– que lo diga. El decir, el nombre, se yergue como una roca sin sentido. Los hombres le dan múltiples sentidos y de nuevo la pregunta se repite: ¿qué o quién es el hombre?, ¿a qué llamamos hombre? etcétera. El etcétera es la locura propiamente humana: saber que somos –diría Descartes– pero no poder saber *qué* somos.]

Según Nancy, el presupuesto cartesiano es "un alguien dice que existe", pero "no nos hace saber nada de lo que es", sólo "atestigua, testimonia que existe" [¿alguien?, ¿dice?, ¿existe?]. *Hay* y lo demás viene por añadidura. No hay "alguien"; el *hay* es previo al "hay alguien"... y *no* es una suposición, es el *hecho-absoluto* [*hecho* que eventualmente nominamos con letras disparatadas sin sentido, pero todas las nominaciones (siempre arbitrarias) son a posteriori del *Hecho*].

El singular, el cada uno (el alguien), a cada instante se singulariza, "el singular es singularizarse", ser uno mismo a cada instante (desde el nacimiento a la muerte). De esta manera "responde" de sí, de su singularidad: garantiza "que él (el yo, la singularidad del yo) existe singularmente". Pero ¿qué es lo que garantiza o atestigua? Atestigua el *sentido*, "'el ser *alguien* en tanto que *sentido*" (p. 80; yo subrayo). ¿Qué sentido?: "el sentido de la vida", "el sentido de la existencia" (según añade Nancy: se trata de la "única preocupación" de la filosofía y del psicoanálisis...). La sustancia (como soporte de los accidentes) y la presuposición de que el sentido funcionaba "en tanto que fundamento", en tanto pura presencia: "Yo estoy 'bien fundado' para exis-

tir porque existo, eso es todo". El puro acto se presenta como fundamento que no necesita ser fundado en algo otro: un "*heme aquí*" sin más. Un "heme aquí" despojado de todo, un "heme aquí" absoluto; absoluto acto de presencia sin más fundamento que su propio acto: un *sentido* sin-sentido exterior al propio sentido. [Es claro que se trata de una afirmación vacía, pues ¿por qué razón se daría por finalizada la pregunta por el sentido del sentido *ad infinitum*?, ¿por qué la afirmación de Nancy de que el sentido de ser *alguien* "no reenvía a nada más"?, ¿y si el "alguien" remitiera esencialmente al abismo del sin-sentido y de esta manera el sentido fuera un hueco sin fin? ¿Por qué dar por terminada la inquisición frente "a una garantía sin más garantía", si este es, precisamente, el problema: la imposibilidad de detener la pregunta, salvo arbitrariamente (o metafísicamente)? No habría, afirma, "un sujeto que podría soportar ese sentido... o todavía más: demostrarlo". Creo que este salto es una presunción, es decir, un salto injustificado que afirma un fondo, un no-más-allá. Recurrir a Angelus Silesius afirmando que "la rosa crece sin razón o sin por qué" es dejar en suspenso nuevamente la pregunta. El reconocimiento del sin-sentido, ya sea del sujeto, del alguien o del mismo dios, no invalida la pregunta, la insistencia de la pregunta; y esta insistencia, absurda o loca si se quiere, es, y *supongo* que seguirá siendo, el presupuesto del impensable "nuevo inicio"].

Amar-lo, lo *abierto*, la imposibilidad de cerrar el conocimiento, de encontrar un punto final, de llegar nuevamente a un *fundamento*. Amar la imposibilidad de comprender, amar lo incomprensible, la no comprensión de lo que es un pájaro o de lo que es el lenguaje, un ojo, lo micro y lo macroscópico, el ser humano y el mundo. Amar el hecho de no comprender un libro de matemáticas o de filosofía. El no poder escribir una partitura o un poema, el no poder pintar ni cantar ni hablar chino o alemán. No se trata del subterfugio de una nueva "docta ignorancia", sino del amor, el deseo, el cuidado, la alegría... de la incomprensión... ¿Qué pasaría si uno comprendiese, entendiese o escribiese algo como el teorema de Gödel o la teoría de la relatividad

o pintase como Picasso? Nada, no pasaría nada. Así como no puedo ser un astronauta, ni nadar, ni arrojar una jabalina, tampoco puedo hacer una mesa o resolver un jeroglífico. ¿Es esto una apología de la ignorancia? Más bien creo que es una apología de lo que es, de lo que somos o podemos ser. Comprender la *Metafísica* de Aristóteles, la *Lógica* de Hegel, *Ser y tiempo* de Heidegger o la teoría cuántica... ¿para qué? o ¿qué importa?... Sí, debemos cuidar, respetar, amar nuestros desconocimientos... porque son parte de lo que somos, *esto* que llamamos yo, sujeto, mundo... incognoscibles. Incognoscibles debido, por una parte, a nuestras incapacidades y, por otra parte, debido al exceso (infinito) del ser ¿ser?... Debo decir, y esto me parece lo esencial, que el hecho de *ser* (¿?) es un acontecimiento prodigioso que no puede ser superado por nada y por nadie...

ereignis

El acontecimiento de co-apropiación ser-hombre (*Ereignis*) plantea muchas cuestiones: la primera es ¿por qué Heidegger dejó de lado el *Dasein* (*ser-el-ahí*) y retomó la palabra "hombre"?, ¿por qué esa vuelta a las palabras comunes tomadas en su sentido originario, en su etimología? Si la palabra *Ereignis* es, como la palabra *tao*, una singularidad sin referencia-a, vale decir una palabra que no puede ser indagada, sometida a concepto, a determinaciones conceptuales, ¿cómo hablar? Si el hombre y el ser son copertenecientes, ¿debemos pensar *hombre* como "absoluto", como una suerte de espíritu absoluto en sentido hegeliano? Proximidad de Hegel y Heidegger: no hay hombre sin ser ni ser sin hombre; no son "cosas" distintas que después se unen, sino lo mismo en lo mismo. Lo que llamamos ser es totalmente hombre en su hombreidad y lo que llamamos hombre es totalmente ser. El hombre se agota en ser y el ser-hombre se agota como hombreidad en hombre.

De nuevo Hegel: la teología es, en realidad, una antropología; dios es una hipóstasis del hombre. También Nietzsche pedía que todas las cualidades que atribuimos al *noúmeno* se las atribuyésemos al hombre. La muerte de Dios es la divinización del hombre. Y cuando Heidegger habla del ser no se puede dejar de pensar en un dios que nos "mantiene", "llama", soporta, desea... El ser se "oculta", se "ausenta"; pero no debemos preguntarnos "¿por qué?", pues se trata de un "enigma", el "enigma del ser". Para Heidegger, el ser se brinda y se oculta... pero ¿cómo es posible saber que hay más ser que el ser de la co-apropiación?, ¿cómo saber que hay un ser que se oculta?, ¿a partir de qué presencia el hombre puede afirmar la trascendencia, al menos parcial, del ser? ¿Y si el ser fuera totalmente el ser de la co-apropiación ser-hombre? De

alguna manera se repite la diferencia kantiana fenómeno-noúmeno pues el ser de la co-apropiación se da y se oculta al mismo tiempo, como si se tratara de *noúmeno/fenómeno*. "Se da" implica una diferencia entre el donante y el donatario. Y si el ser es co-apropiación desde siempre, quiero decir, si no hay un momento del ser en soledad, en absoluta autonomía, ni un momento del hombre solo, sino que la diferencia es en lo mismo, vale decir que siempre tanto el ser como el hombre están dados en unidad, ¿cómo separarlos? ¿La co-apropiación es ontológica y absoluta: *Ereignis*?

No se trata de afirmar que el hombre sea un dios creador, sino de considerar al hombre como el *lugar-abierto* donde se da el aparecer de lo que aparece, y este aparecer, este acontecer "maravilloso" del aparecer en unidad, lo que llamamos ser y hombre, [es] lo *Ereignis*, que también podría ser *llamado* "dios": un dios alejado de todos los dioses, un dios-no-dios, no "algo" trascendente sino trascendental o archi-dios. Heidegger habla de un dios "divino" (Eckhart), pero no dice que el hombre-ser sea *eso*. El problema consistiría en hacer una *suspensión* absoluta que suprimiera toda antropologización, en última instancia todo antropomorfismo del *Ereignis*. Aquí radica la relevancia de la *nada* en cuanto apertura a la posibilidad factual de lo no-nada. Pero si aceptamos al hombre como ese acontecer de la unidad esencial con el "ser", y que a esa unidad la podemos llamar "dios", surgen interrogantes inevitables respecto a las consecuencias o derivaciones de tal *hecho*. ¿Existe la posibilidad de una *nada* positiva absoluta tras la aniquilación del hombre y en consecuencia del ser ("ser" que *necesita del hombre para ser* en-cuanto-hombre)? ¿Es posible una determinación cualquiera de lo todavía-no, vale decir de lo inexistente? En Heidegger, el *ser* es el dominante de la relación de copertenencia hombre-ser, pero no obstante las determinaciones del ser son *humanas*... si el lenguaje es lenguaje-del-ser es porque el hombre es lenguaje; digamos que el ser se lenguajea en el hombre como lenguaje. Es imposible liberarse del lenguaje = hombre = ser para referir lo *Ereignis*. Salimos así del espacio de las dicotomías sustancia-

les (ser, yo, sujeto, alma, dios, etcétera) y de las determinaciones absolutas. El no-saber no es sólo metódico-fenomenológico sino ante todo ontológico. Se afirma el *saber* del no-saber. No hay un *ser* que se manifieste en totalidad como lenguaje-hombre en lo abierto que es el ser-lenguaje-hombre y que al mismo tiempo que se manifiesta, se retira o se oculta en su absoluto. No hay un *ser* trascendente que determine al hombre: *no existe un sujeto, ni un yo, ni un dios*. Toda afirmación y toda negación se necesitan ambas como tales para poder enunciarse. Lo trascendental carece de necesidad, de deseo, de pasiones, por ser el *prius* o la posibilidad donante de todo deseo, etcétera... Al hecho de que haya ser-hombre lo llamamos co-apropiación o *hay-hay*. Pues si al *hay* le agregáramos *algo*, un concepto cualquiera, el hay dejaría de ser el *hay* absoluto al que llamamos "hombre" o *Ereignis* o "dios" o "espíritu"...

Heidegger indaga, "camina" los senderos, se ahonda y en ese ahondar varía: *Ereignis* es el ya-no-más... Sin embargo en el "Protocolo" a la conferencia sobre *Tiempo y ser* (aprobado y en parte modificado por el propio Heidegger) se dice que "es la finitud –no sólo la del hombre sino también la del *Ereignis mismo*– la que se revela" (yo subrayo). Y en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* dice: "En el *Ereignis* en tanto que *Ereignis* se oculta el *último* Dios" (párrafo 24; yo subrayo), y en el párrafo 26 dice que "El *Ereignis* libra el Dios al hombre y apropia éste a Dios". De lo cual es posible concluir (a) que lo último no es lo *Ereignis* sino el *eso* posibilitante de lo *Ereignis*, y (b) que al estar sometido a la "finitud" el acaecer de la co-apropiación ser-hombre (*Ereignis*) es posible pensar la finitud propia del "Ser". Lo que impide pensar lo *Ereignis* como *singulare tantum* ya que la finitud del hombre implica la finitud del ser debido precisamente a la esencial unidad de ambos en la co-apropiación. ¿Puede el *ser* desaparecer a causa de la unidad con la finitud del hombre que se pone como finitud de la co-apropiación? ¿La relación del ser con el hombre no implica ser en totalidad sino ser en una relación determinada, parcial? ¿El infinito se finitiza retirándose dejando la *suposición* de que el Ser seree y entee

libremente: des-categorizado? ¿Lo que cae en la caída del hombre no es el Ser sino el ser-que-hombrea?

El hombre es el espacio libre para la presencia manifestada del ser. La apertura al ser (*es*) el hombre. No se trata de una historia de unificación de dos realidades separadas, por un lado el Ser y por el otro el Hombre, que a posteriori de su diferencia, en un momento dado, se unen. Hombre y Ser se copertenecen inmemorialmente. No hay hombre separado del ser, y no hay ser-hombre separado del hombre. En *Identidad y diferencia* (ed. Anthropos) Heidegger dice que "el hombre y el ser se alcanzan uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica" (p. 89); referencia a Parménides: "lo mismo es en efecto el pensar que el ser". La relación es dificultosa, no en cuanto a la necesidad que tiene el hombre del ser para ser, sino en cuanto a la necesidad que el ser tiene del hombre para ser. "Es para responder a esta objeción según la cual la relación sujeto-objeto sería invertida –el ser convirtiéndose en el verdadero sujeto y el hombre en su objeto– que Heidegger desarrolla la difícil noción de *Ereignis*". (Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, ed. Millon, p. 105). No se trata, pues, de dos términos separados "sino de una Identidad inicial, de una 'copertenencia' plena e ilimitada", que desplazaría el problema al negar una diferencia original. Pero a esta unidad originaria sólo es posible acceder mediante un "salto" [¿un salto nos proyectaría a la *fe* pues el salto se diferencia totalmente de un proceso demostrativo-racional?]. Sin el hombre, ¿para quién habría ser?, ¿se plantearía así el *más que ser* platónico?, ¿más allá de la metafísica? [El "salto" es un salto "al abismo" y el abismo es la co-apropiación misma: estamos ante lo que podríamos llamar un preanuncio místico. En *Acerca del evento*, Heidegger comienza el cap. IV diciendo: "El salto, lo más osado en el proceder del pensar inicial, deja y arroja todo lo corriente detrás de sí y no espera nada inmediatamente del ente, sino que salta antes que todo a la pertenencia al ser (*Seyn*) en su pleno esenciarse como evento" (p. 189). El salto es abandono positivo de la "historia

del ser" y un entrar en el *abismo* indeterminado en totalidad del Ser. El salto de Nietzsche –aunque Heidegger no lo mencione– es la *revelación del Eterno Retorno de lo mismo*. El salto implica y a la vez desplaza el concepto para posibilitar lo abierto como zona del salto. Escuchemos a Haar: "Cuando el pensamiento pasa de la reflexión sobre el principio de razón a la meditación sobre el carácter infundable del ser, no abandona ni reniega de la posibilidad de la racionalidad, sino que retrocede más acá de lo racional. El salto es el pasaje del ente al ser"]. Así como la "intuición intelectual" es un salto al *noúmeno*, aquí el "salto" permite acceder en el ser al más-que-ser. ¿El más-que-ser es un abismo que rompe la copertenencia ser-hombre propia de lo *Ereignis*? ¿El *más*-que-ser implica un exceso infinito y en consecuencia indeterminable?

El hombre es hombre-del-ser manifestados como co-apropiados. El hombre no necesita del ser, como si hubiera un hombre sin ser que necesitara el ser. Hombre (y) Ser forman una unidad (la semejanza y disparidad con Hegel es evidente, pues mientras en Hegel hay un proceso dado-cerrado en cuanto culmina en un Absoluto (el Saber, el Espíritu), en Heidegger hay una infinitización irreductiblemente *abierta* (no hay "último" ni reconciliación dialéctica posible). Para Heidegger, dice Haar, "ser y totalidad son antinómicos" pues ni el hombre ni el ser "pueden ser objeto de una totalización" (ob. cit., p. 117). Entre ser y hombre hay copertenencia de unidad y no hay "relación" pues el hombre "está siempre ya afuera" y no puede salir de sí "pues por esencia *es* fuera de sí" (lo que está puesto en juego es lo fundamentalmente metafísico: la división sujeto/objeto). Esto tiene consecuencias en cuanto a la técnica y a la política. Si todo "deviene objeto no hay naturalmente objeto para un sujeto, incluso no hay objeto aislado, sino una Red, una gigantesca red de relaciones instrumentales y energéticas intercambiables, que degluten el hombre, el lugar y el tiempo" (Haar, ob. cit., p. 132). Marx habla de una "reificación total": todo se vuelve objeto. Reificación trágica por cuanto el aniquilamiento del hombre implica la supresión o "huida" del ser.

Este es el punto donde la desconstrucción de la técnica alcanza en Heidegger su punto culminante: los hombres están presos de este *destino* y la posible "salvación", dice Haar, o el giro implicado en el salto, sólo puede venir "de una mutación del ser en sus profundidades originarias" y no de un *sujeto* inexistente.

El hombre necesita del ser para ser o, con más precisión, el hombre *es* ser. Pero, ¿el ser *necesita* del hombre? Digamos o repitamos, que necesita del hombre para ser ser-hombre y no para Ser como tal, ya que "ser es sustraerse a la presencia plena" (en este caso el hombre) proyectándose al "misterio", a lo incognoscible, al exceso infinito (infinito en el sentido de inacabable, de la imposibilidad de un término, de un acabamiento). El hombre es Ser, pero no es *El Ser*. El Ser no se agota en el hombre; el hombre se agota en el Ser. El Ser necesita al hombre para hombrear. La clave para la inteligibilidad está en la salida de la dualidad metafísica: sujeto/objeto, hombre/ser, como si se tratara de cosas distintas que a posteriori se unieran conservando cada una, tanto el hombre-sujeto como el Ser, sus propias individualidades. Esta división implica una relación entre entes distintos y no una unidad, digamos analizable. No se trata de un *querer* (se quiere lo distinto y aquí no hay lo distinto) pues el Ser no puede querer (¿qué podría querer?), ni "persigue fines". En este aspecto el pensamiento de Heidegger es un proceso de desprendimiento de atributos. Si el ser "necesita", "ama", "quiere", "llama", etcétera, de esta manera (a) el ser se antropomorfiza o (b) en la unidad se da un reconocimiento fáctico: el hombre piensa o ama u oye el llamado o el roce silencioso del Ser en cuanto hombre, etcétera. Mientras en Hegel el Ser, al fin de su odisea, se conoce totalmente, en Heidegger "es imposible un saber filosófico de la totalidad" (y no se trata aquí de un ocultamiento del Ser, que implicaría una intencionalidad, sino de su exceso interminable, in-finitalizable). Haar reconoce la unidad hombre-ser pero en su texto sigue utilizando las categorías propias de la escisión y así, por supuesto, Heidegger no puede dar su *salto* y queda preso del antropomorfismo (metafísico). El salto es a la unidad incomprensible

pre-dada. Hay algo del ser –su exceso– que no inerva al hombre pues es indecible e indecidible, es su propio "abismo". El ser, diríamos, se antropologiza en cuanto hombre pero necesariamente reserva su exceso, no intencionalmente sino como dado; del mismo modo su exceso no es antropologizado: en el ser no hay completud, ni de lo humano ni de lo no humano. Para Heidegger, la unidad "es más 'vieja' y más original que toda mística y que toda filosofía" (Haar, ob. cit., p. 165) ("La coapropiación ser-hombre no es historial, es la misma al comienzo que al final"). El Ser, a la inversa de Dios, no es *creador*, y si nos ama es amándose en cuanto para Heidegger amar es querer "que el objeto amado sea en su esencia lo que él es" (¿antropomorfismo y entrada en cuestión de la donación pues no hay donación sin diferencia?). En este entramado se ubica el problema, posterior al salto, de la libertad y de la verdad (como *alétheia*). Según Haar, todas las preguntas respecto al *¿por qué?*, respecto al llamado, angustia, amor, etcétera, del Ser son, para Heidegger "metafísicas", "buscan una razón de ser del ser": el ser se "oculta", por ejemplo, y no podemos saber por qué: "No hay respuesta. La única respuesta es: es así, es *el enigma del ser*". Y este enigma no se puede explicar porque toda explicación (y definición) es lo propio de la metafísica. Hay que entender, repito, que se trata del nuevo espacio abierto por el "salto", el salto afuera de la metafísica y al *Ereignis*: no hay un sujeto que conoce o explica el ser, sino el ser en la unidad de coapropiación hombre-ser. El peligro de aniquilación del hombre conlleva el peligro de aniquilación del ser (en cuanto ser-hombre). Si el hombre pierde su esencia, el pensar, "la relación del ser con el hombre se aniquilaría" arrastrando a ambos a la nada (entendamos: no a una nada positiva sino al abismo de la nada del ser, vale decir, a su infinito exceso; pensar en una aniquilación total del ser entraña convertir el ser en un ente total, lo que no es el caso). El peligro es la cosificación (el hombre perdería su esencia, "que es ser pensante"). La técnica cosifica el ser y pone al *sujeto* como medida del ente y del ser: el hombre como sujeto Supremo = Dios, creador y dador de sentido absoluto. El hombre "medida de todas las cosas", el "hombre-raíz" de todas las cosas (Marx): ma-

tematización antropocéntrica total, culminación de la metafísica. El "salto" es el abandono, la muerte del sujeto mediante un nuevo *giro* que abandona tanto al ente-hombre-ser-dios desplazados por el *Ereignis* como unidad enigmática a partir de la cual se da el comienzo del pensar-poético. El problema está bien planteado: "¿Cómo es posible negar el yo, ya sea sustancial o formal, desconstruir el sujeto y la representación, y mantener paradojalmente la 'reflexión' como *esencia del hombre*?". La respuesta está en la co-pertenencia unitaria del hombre y el ser, lo que posibilita un ver invertido donde la "iniciativa" es del ser-hombre y, si lo que hay es ser-hombre, no puede verse desde el hombre, pues el hombre es ser-hombre... El estatuto de la egoidad o la historia de la filosofía (del ser) da un vuelco y desde ese allí se avizora o imagina ese *más* sin límite...

En 1923, en una carta a Margot Sizzo-Noris-Crouy y en relación con los *Sonetos de Orfeo*, Rilke se refiere al "amor a lo inmanifestado, a lo no-palpable" y agrega que mientras "más se nos limita y ata exteriormente... más decisivo se hace para nosotros seguir siendo capaces de permanecer *abiertos* y orientados ante las más anchas y secretas tradiciones de la humanidad" (*Obras*, ed. Plaza y Janés, p. 1437).

El "Ser", el "Sujeto"... no pensar que se trata de *realidades,* de substancias o cosas concretas, asibles, mirables... más bien hay que pensar en construcciones ideales, imaginarias... en matemáticas, en poemas, en el *golpe de dados* que no puede abolir el azar... El hombre, pero ya "hombre" es una construcción ideal: a esto que aparece (quiero decir una boca, huesos, células) lo *llamamos* "hombre"; a estos sonidos que pueden articularse indefinidamente lo *llamamos* "lenguaje", y los articulamos de diferentes maneras para señalar o referirnos a otras partículas que aparecen en infinitas *formas*... El hombre tiene razón cuando piensa que cada palabra señala *algo*, tiene razón cuando a la infinidad de esos "algo" los llama "mundo". Pero "mundo" es una palabra y no *algo* que uno podría tocar o ver... o pensar; "algo" carece de determinaciones por no ser. En lugar de "mundo", a esa infinidad

de árboles, estrellas, mares, arenas, ojos, se los podría llamar "silla" o "música" o "X"... Una cara de la palabra es arbitraria (en lugar de río puedo decir *fleuve*), por eso hablo de construcciones ideales, imaginarias... pero la otra cara tiene correlatos: cada "cosa" tiene un correlato: si digo "mesa" estoy refiriéndome a algo que diferencio de otros "algos", aunque la diferencia sea ideal ya que todo está unido en una unidad que llamo "ser" o "todo" o "uno", unidad-sin-unidad, dispersa, múltiple, inexistente... en este sentido interpreto el *en diaférein* de Heráclito: "en (lo) 'uno' la diferencia"... Entre la infinidad de las cosas que llamo "mundo" hay una infinidad de cosas a las que *llamo* "hombre". "Hombre" es y no es sólo una palabra. Y lo mismo ocurre con la palabra "Ser" y con la palabra "yo" "sujeto" "espíritu" "alma"...; no nombran cosas, sino un conjunto indefinido de cosas a las que se unifica idealmente y se las nombra de tal o cual manera *arbitraria* (de Saussure). Ahora bien, si la palabra es una idealidad que señala algo que no existe como tal, vale decir separado absolutamente de la infinitud [Kant, en su *Crítica del juicio* dice que "sin hombres, toda la creación sería mero desierto" (p. 293)], es imposible conocer *eso* como tal: ni sujeto, ni yo, ni mundo, son cognoscibles por inexistentes, por su idealidad. Si se los trata como *cosas* se pueden conocer ciertas determinaciones de su infinitud, de sus diferencias, pero no *eso* (como tal) por inexistente: no existe *sujeto*, pues *sujeto* mienta una idealidad o conjunto de determinaciones subsumidas en la palabra que lo señala en su nada.

nota

El "siempre lo mismo" aristotélico no se refiere a las cosas-entes sino al Ser o a su *más* o a cualquier forma de "Dios", y lo que cuestiona es la idea de *tiempo*. Y este cuestionamiento se refiere simultáneamente a las cosas-entes o al "mundo". Todo es *ya* o: esto ser-ente (o "Dios") es (tachado) todo. Absoluto: sin pasado, ni presente, ni futuro, entendidos como linealidad temporal. Dentro de 20 mil millones de años será *ya*: un aquí instantáneo-infinito-"presente" (eterno). No hay *tiempo*, ni puntos-ahoras ni "horizonte" como subsunción de pasado-presente-futuro. Solo hay el *hay* incognoscible y, en consecuencia, indecible e inimaginable, etcétera. ¿Qué será el "mundo" dentro de X años y qué fue hace X años?: lo *mismo* (por eso no se puede hablar de años del Absoluto). El *Tiempo* es puesto por el hombre (Kant) o es el "concepto-hombre" hegeliano. El Absoluto carece lógica y realmente de "tiempo": en-el-Absoluto el hombre distingue, compara, capta relaciones, y a esas diferencias las llama *tiempo*. Tiempo y movimiento son equivalentes como *nombres* posicionales del hombre. La inmovilidad lógica del Absoluto como tal lo sustrae esencialmente del tiempo.

Desconstruir la *idea* de tiempo es tarea del pensar, de la mística y del arte. (Es) lo *mismo*: *esto-todo:* "siempre lo mismo". (Byung-Chul Han, en *El aroma del tiempo*, ha vinculado este *lo mismo* con la aristotélica *vida contemplativa* como culminación de la vida ética, relacionándola con el detenimiento, con la *serenidad* heideggeriana en cuanto opuesta a la velocidad de una post-modernidad que des-realiza progresivamente el mundo mediante la técnica).

Vivir un instante es vivir en acto la eternidad: no hay más que esto. Dentro de X millones de años todo será lo mismo: "nada nuevo...". Con "morir" no perdemos ni ganamos nada. Si naciéramos

dentro de miles de años: lo mismo. Lo que *es* desrealiza siempre. No puede pensarse el Absoluto moviéndose, cambiando: no hay *otro* respecto al cual el absoluto se movería. Lo que Nietzsche llamó "eterno retorno de lo mismo" vuelve a todo lo *mismo*. No se trata de un viaje infinito al término del cual vuelven cada una y todas las cosas: la propia "vuelta", el "retorno" es siempre el *hay* este instante. Al vivir *esto* estoy viviendo *todo*, un todo sin tiempo, puro éxtasis de presencia absoluta. Ni finito ni infinito: el *ahora eterno*...

No puede haber un infinito para atrás (en tal caso, ¿cómo se llegaría a este puro-esto-ahora?) ni para adelante: inmovilidad absoluta del absoluto: esto es todo (no hay, hubo ni habrá *otra cosa absoluta*: "siempre lo mismo": el *hay* absoluto-inmóvil. Se dirá: pero todo está moviéndose... sí, pero se mueve en lo inmóvil, en el Absoluto inmóvil. Lo que se mueve son los fenómenos, lo sensible, lo relativo (digamos el "mundo"). Lo que no se mueve, digamos, es lo absoluto, lo suprasensible, el *noúmeno*... No obstante, el infinito se trasciende infinitamente, al igual que (el) absoluto no puede clausurarse en algo-absoluto, no hay presupuesto dado (salvo suponer o creer en un Dios).

no-nada

Digo: *hay* no-nada. Al *decir*, diga lo que diga, en el acto de *decir* niego la Nada. Decir que hay-nada es un enunciado contradictorio (al menos yo digo que existo y tal existencia –sea cual sea, incluso aunque sea la sola palabra "existencia"– niega la Nada). No se trata de una nada relativa, como decir, por ejemplo, que en esta habitación no hay un elefante o que hay *nada* de elefante. Lo que no hay es una Nada absoluta: hay el hecho de decir hay; no sólo el lenguaje sino la palabra "decir", aunque no diga nada-de... cosa, ente, etcétera. El hecho de que *haya*... es de por sí la maravilla de las maravillas. No sólo el ser y el ente, el hombre y dios, todas las palabras de todos los idiomas, y más, el infinito exceso o esta pequeñísima araña que camina sobre la página... El puro haber, el puro *hay*, suprimen infinitamente la Nada. De allí que se pueda *decir-no-nada* (el "decir" niega la nada).

foucault

Foucault: "He tratado de establecer un dominio autónomo que es el inconciente del saber, que tendría sus propias reglas, como el inconciente del individuo humano tiene sus reglas y determinaciones" (*Dits et écrits*, t. I, p. 666). "Individuo humano" es una expresión sin sentido... y esto es lo central, la esencia (el *quid*) del asunto (un asunto sin asunto... claro, porque ¿hay individuo humano? Y si no lo hay, ¿qué hay?)...

El inconciente "humano" y su símil el inconciente "social" ¿a qué se refieren si no hay "hombre"? En una entrevista con Madeleine Chapsal en 1966, Foucault dice que se ha pasado del *sentido* como centro problemático (Sartre) al *sistema* ("La importancia de Lacan se debe a que él ha mostrado de qué manera, a través del discurso del enfermo y los síntomas de su neurosis, son las estructuras, el sistema del lenguaje –y no el sujeto– quien habla [...] *Antes de toda existencia humana, de todo pensamiento humano, habría ya un saber, un sistema, que descubrimos*", *Dits et écrits,* I, p. 514 y ss. –yo subrayo). Ante la pregunta de la periodista sobre "quién secreta el sistema" Foucault responde que se trata de un sistema "anónimo sin sujeto"; "el yo ha explotado –dice– y sólo queda un *hay*, un *se*", "un saber anónimo, un saber sin sujeto, lo teórico sin identidad": "se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y determinante que es el de una época y de un lenguaje": la paradoja es que el sistema se piensa desde otro sistema *detrás* del sistema, que yo no conozco y que retrocederá a medida que lo descubra o que él se descubra. La borradura del sujeto es un golpe contra el "humanismo" por cuanto se trata de una batería ideológica concreta y no de una mera abstracción conceptual, de allí su carácter político: el sistema social y psicológico inconciente *aparece*

como *humanismo* o, dicho de otra manera, el humanismo encubre la realidad del sistema. De este entramado surge una de las ideas claves de Foucault: la idea del pensamiento del *afuera*. Idea que sitúa en Sade (quien "sólo deja hablar, como ley sin ley del mundo, la desnudez del deseo"); en Hölderlin (en el que se manifiesta la ausencia de los dioses y "la ayuda enigmática que viene de la 'falta de Dios'" [dice "ayuda" porque nos libera de la clausura religiosa de un Ente Supremo dejando el espacio *abierto* de lo libre-no-metafísico para un nuevo comienzo...]); en Nietzsche, quien descubre que la metafísica está ligada al lenguaje *y además* a quienes detentan el derecho a la palabra; en Mallarmé, para quien en el movimiento de la escritura "desaparece quien habla"; finalmente, en Artaud, Bataille, Klossowski, Blanchot, etcétera, quienes, cada uno desde una perspectiva propia y llevada a su extremo, desconstruyen, destruyen, anonadando la preminencia de un sujeto erigido en Amo (el Hombre como fuente, raíz o sentido del mundo).

En una entrevista concedida a una revista sueca en 1968, Foucault acepta la calificación (con sus diferencias) de "estructuralista", entendiendo por estructuralista el "explorar ante todo un inconciente. Son las estructuras inconcientes del lenguaje, de la obra literaria y del conocimiento, las que se trata de alumbrar" (ob. cit., I, p. 653). Sin embargo, poco después, en la conferencia *¿Qué es un autor?* en una respuesta a L. Goldmann sostendrá que "nunca, por mi parte, empleé la palabra estructura" [en 1972 dirá que usó la palabra estructura pero que no utilizó el método estructural] y, en consecuencia, pide se le ahorre entrar en la discusión acerca del estructuralismo; y sobre la "muerte del hombre" sostiene que "no se trata de afirmar que el hombre ha muerto" sino que se trata de "ver de qué manera, según qué reglas, se ha formado y funciona el concepto de hombre. Lo mismo hice con el concepto de autor". [Me parece obvio que se trata del orden conceptual y no ontológico; dicho de otra manera: nadie puede pensar que se trata de la muerte del hombre de carne y hueso; lo mismo ocurre con la idea de *autor*: se trata de analizar cómo

una sociedad determinada inviste como *hombre,* como *sujeto* y como *autor* a determinados individuos (la complejidad de este investimento teórico "inconciente" es lo puesto en juego por el análisis y no la inexistencia material de dichos individuos)]. En el fondo, lo que está en cuestión es la idea de *sujeto* (lo que la filosofía desde sus orígenes ha tratado como *sujeto*). Para Kant, ese fondo era el *hombre* (pero se pregunta ¿qué es el "hombre"?, mientras que después del corte de la modernidad graficado por el *¿quién habla?* nietzscheano la pregunta es por el *sujeto*). De nuevo la distinción entre lo categorial-cognitivo y lo real-ontológico: el problema radica en la explicitación del más-que-hombre y del más-que-sujeto. Aquí adquiere toda su pregnancia el *afuera*, ¿el pensamiento del afuera o el afuera desnudo, sin pensamiento? Foucault, en su debate de 1972 con G. Preti, se remite de manera fuerte a Nietzsche diciendo que su interés en él radica en "el cuestionamiento al primado o si usted prefiere, al privilegio del sujeto en el sentido en que lo entienden Descartes y Kant, del sujeto como conciencia", siendo la "identificación sujeto-conciencia a nivel trascendental la característica de la filosofía occidental desde Descartes hasta nuestros días". Contra esta idea luchó Nietzsche desde el comienzo. Ante la afirmación de Preti respecto a que "la conciencia trascendental condiciona la formación de nuestra conciencia", Foucault responde que "todo a lo largo de mi investigación me esfuerzo, a la inversa, por evitar toda referencia a ese trascendental que sería una condición de posibilidad para todo conocimiento", "trato de historizar al máximo para dejar el menor lugar posible a lo trascendental", pero, agrega, "no puedo eliminar la posibilidad de encontrarme, un día, frente a un residuo no desdeñable que sería lo trascendental" (¿por qué usa indistintamente "trascendencia" y "trascendental"?). Sin embargo, este "residuo" es esencial: es como un casi infinito ordenador ("regulativo") de lo que llamamos mundo, de lo que llamamos lenguaje y de lo que llamamos sujeto u hombre o yo, etcétera. La referencia a Sade es inevitable, él ha introducido "la fuerza infinita del deseo" para destruir no sólo el sujeto sino la sociedad del sujeto, "ha introducido el desorden del deseo en un mundo dominado por

el orden y la clasificación". Lo esencial en Sade es su destrucción del sujeto. Es esta destrucción-en-acto lo que fascina a Foucault. Es evidente que su práctica sado-masoquista influyó en su pensamiento hasta el final, cuando oponiéndose al *sexo* como centro del placer enuncia su idea de un goce polimorfo y de la búsqueda y práctica de nuevas formas de erotismo. Digamos una polimorfia "política" totalmente nueva y múltiple de prácticas estéticas, políticas, éticas y eróticas. "Es necesario inventar con los cuerpos, con sus superficies, sus volúmenes, sus espesores, un erotismo no disciplinario" (por eso llama a Sade "sargento del sexo", y también por eso opone Nietzsche a Spinoza, "pues Spinoza, de todos los filósofos occidentales, es el que llevó más lejos esta concepción del conocimiento como adecuación, beatitud y unidad." (ob. cit., p. 549) [es posible que esta diferencia respecto a Spinoza fuera una de las causas de su distanciamiento de Deleuze]. Ha quedado lejos un Foucault apólogo del sufrimiento, de la crueldad, de la tortura e incluso del asesinato, como formas *sublimes* de la construcción del Placer. Este estallido del deseo (Sade) que enfrenta con violencia el enrejillado de las formas éticas del "sistema" (burgués): "Es a esta crítica radical del sujeto humano por la historia que uno debe dirigirse".

Si uno preguntase cuál es el verdadero Foucault, seguramente éste se reiría con sorna pues habría que juntar sus innumerables fragmentos y nunca se podría decir "este es", nunca se los podría unir en una *figura* terminada, siempre habría "otro" riéndose, burlándose del orden, del nombre, de la Ley. En *Las palabras y las cosas* (1966) Foucault analiza la relación empírico/trascendental (p. 310 y ss): "El hombre [...] es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento". El *hombre* un *nombre*. ¿Nombre de qué? En la modernidad es el nombre precisamente de ese "duplicado empírico-trascendental". De esta dualidad surgieron dos tipos de análisis del conocimiento: uno centrado en el cuerpo, en sus modalidades "anatomofisiológicas", en la complejidad asombrosa de una naturaleza que "determinaba sus formas"; otro centrado en "las

condiciones históricas", etcétera. Ambas determinaciones pertenecen a un mismo espacio (de verdad). Pero "hay una partición más oscura, y más fundamental: es la de la verdad misma", "una verdad que es del orden del discurso", un lenguaje verdadero sobre la naturaleza y la historia. Más acá de la modernidad que unía ambos espacios, el natural y el histórico mediante la figura del *hombre*, se abre un espacio pospositivista y escatológico caracterizado por la puesta en cuestión de la existencia del hombre, una figura de reciente aparición que se vuelve evidencia olvidando el tiempo cercano "en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, *pero no el hombre*" (yo subrayo). Es obvio que existían hombres, lo que no existía es esta figura determinada, digamos, ideológicamente que es el "hombre" como centro de sentido, como "raíz" o como "creador"... Este "hombre" del humanismo (el que desde la antigüedad griega era "medida de todas las cosas") es el que ha desaparecido "como en los límites del mar un rostro de arena" dirá Foucault en la última frase de su libro. El punto de inflexión es Nietzsche (yo agregaría también Marx, para quien el hombre es un "conjunto de relaciones sociales" y no una entelequia sustancial), por haber vaticinado la muerte conjunta del hombre y de dios y el advenimiento de un súper-hombre entendido como un más-que-hombre o un no-hombre.

El *pensamiento-sin-hombre* es el tema. De un hombre-cosa que piensa se pasa al advenir de un pensamiento-sin-hombre, un pensamiento des-humanizado (y esta es la base crítica del humanismo; aquí se advierte la autorreconocida y decisiva influencia de Heidegger en Foucault). En la p. 324 el lirismo foucaultiano se extrema: "¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa? [...] ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él?". Me parece que su crítica a Descartes ("cómo el pensamiento puede ser bajo las especies de lo no pensante") no tiene en cuenta ni la idea de *epokhé* radical cartesiana ni su idea de infinito como de-sustantificación absoluta. Es cierto que no se puede decir *pienso* y por lo tanto *soy*, como si se tratara de

dos cosas separadas. Y Descartes no lo dice, lo que dice es *piensosoy* o pienso = soy (¡cómo iba a pensar Descartes que pensaba-sin-ser y que era-sin-pensar! (teniendo en cuenta, además, la complejidad manifiesta en la idea de "pensar")). Lo que no pudo tener en cuenta Descartes es que hay un pensar inconciente (Freud) (pero no cabe duda de que dicho pensar-inconciente no hubiera alterado en nada su planteamiento, ya que avalaría su "soy-pensamiento" más deseo, más imaginación, más voluntad...). A la referencia de Foucault a un *eso* "impensado" Descartes la llamaba claramente *Dios*. Dios como impensado, incognoscible, indecible, etcétera. La "primacía del 'pienso'" pertenece –dicho kantianamente– a la *ratio cognoscendi* (razón cognoscente) y no a la *ratio essendi* u "ontología de lo impensado" (o Dios, para Descartes). ¿Es posible preguntarse sobre la causa de esta falla en la comprensión de Descartes, que aleja a Foucault de Lacan y lo hace depender de Heidegger? ¿Se tratará de la influencia (¿subconciente?) de *Ser y tiempo*? Además, ¿por qué pensar la palabra Dios como si se aplicase a un Sumo Ente y no a un *impensable*? (no un impensado sino un impensable: porque no se trata de que todavía no ha sido pensado sino de que no puede pensarse). Foucault dice: "Todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado"; a mi juicio tendría que decir *lo impensable*, lo que eternamente será impensado...

A la insidiosa pregunta sobre si estudiando la vida y la obra de Foucault puede extraerse una ética "universalizable", respondería que no. Lo que sí existe es una conducta, una fidelidad constante e intransigente a principios que podrían subsumirse en las ideas de *libertad* y de *verdad*. El impulso extremo de construirse a sí como una obra de arte yendo hasta lo más hondo de su propio ser, incluso a riesgo de la muerte, como si se tratase de una *parresía* moderna, pareciera haber sido la guía de sus actos, desde su breve incorporación al Partido Comunista, su participación en la Revolución Tunecina, en el Mayo Francés, en la Revolución Iraní, hasta su lucha en favor y junto a los presos del Estado francés y su militancia en comunida-

des sadomasoquistas. Sus múltiples declaraciones públicas y lo que podríamos llamar su "obra" de sociólogo, historiador y filósofo, hablan de ética mayor, quiero decir libre, sin ataduras institucionales y metafísicas: sin deber-ser. Estas son sus palabras en relación con lo que llama "desexualización del placer": "La idea de que el placer físico proviene siempre del placer sexual y la idea de que el placer sexual es la de *todos* los placeres posibles, pienso que es verdaderamente una idea falsa". Lo que se ha superado es la idea que asimila el placer al sexo (esta es una enseñanza de la práctica sadomasoquista). En cuanto a las drogas su posición no es menos taxativa: "Debemos estudiar las drogas en tanto fuente de placer. Debemos experimentar las drogas. Debemos fabricar *buenas* drogas –susceptibles de producir un placer muy intenso. [...] Las drogas forman parte actualmente de nuestra cultura. Así como hay buena y mala música, hay buenas y malas drogas". Frente a una filosofía del puro concepto (digamos la filosofía como tal) Foucault siempre trató de unir su vida y su pensamiento: sus cursos finales fueron sobre las técnicas del cuidado-de-sí en las diversas corrientes filosóficas de la antigüedad clásica, del estoicismo, en particular romano, y del primer cristianismo. La pregunta de sus últimas investigaciones, simultáneas a sus nuevas prácticas que iban más allá del sexo, fue ¿cómo vivir?

Malévich: "Dios puede compararse a la experiencia pura del mundo sin objetos" [¿Dios como *lo-eso* trascendental?]. Otro buen intento de referirse a lo *trascendental* sin haber pensado en lo trascendental y, precisamente, en la falta de intención está la gracia, como si sólo así uno pudiera acercarse al huidizo espejismo que se ausenta siempre postergándose y haciendo de esa postergación tal vez lo buscado, eso que al disiparse deja la *búsqueda* porque sólo hay una búsqueda que no busca nada y esa es su asombrosa manifestación...

Kant: "La libertad consiste en trascender todo límite" (*Crítica de la razón pura,* A316-317 /B373; p. 396-397). [Si tuviese límites, la libertad estaría condicionada, sería fragmentaria. Para Kant, en el orden

empírico no hay libertad: el condicionamiento empírico es el "límite" de la libertad. La libertad es trascendental y como tal implica el abandono de lo empírico. Sin libertad-trascendental, el hombre sería irresponsable de sus actos. Esta es la causa por la que Nietzsche, al negar lo trascendental, afirma la "inocencia" del hombre. Se juzga y castiga siempre a un inocente, digamos *empírico*; en caso contrario, hay que sostener que existen unos hombres esencialmente buenos y otros malos, lo que implica un ser que nos crea buenos o malos, haciéndose en última instancia el verdadero responsable de los actos del hombre, y si a ese ser lo pensamos como un nombre (dios) de lo trascendental, el problema kantiano recupera su efecto].

Cada concepto es como una celda: *somos* animales entrampados en los conceptos. Quiero decir: vivimos separados, no podemos *salir* (del lenguaje), no hay *salir* de lo que somos: un encierro sin puertas y sin ventanas, una abertura creciente en su propia abertura. No hay otra cosa sino la celda-abierta (un oxímoron) que *es* la vida. Nadie puede salir porque no hay nadie que salga ni un lugar de donde ni a donde salir. De una celda, en última instancia, uno puede soñar o imaginar que sale, pero de *esto* ni el sueño puede sacarnos: siempre soñamos *en* y *la* celda paradojal de lo *abierto* (no podemos dejar de ser-lo-que-somos-sin-ser). La muerte o la locura aparecen como la única salida posible, pero también esto forma parte de la *celda*, una mentira piadosa, pues no hay nadie que viva y nadie que muera... La *celda de lo mismo* es inmutable: no ocurre ningún *acontecimiento*, incluso el suicidio es tan celda como un grano de polvo o un genocidio... La *celda* unifica todo, rebelarse, resistir, es lo mismo que aceptar y someterse, son formas de lo mismo... ¿Las consecuencias? Cada uno hace lo que quiere y puede y dice y propone lo que quiere o imagina. Todos somos "inocentes" dice Nietzsche... pero, por supuesto, hay que atenerse a las consecuencias, porque unos se defienden de otros y establecen *leyes*... La *celda* (la "trampa") no tiene leyes: todo está permitido. Pero hay-leyes, el "hombre" es ley: orden-*nómos*-celda. El lenguaje es un orden, pero uno puede no hablar, en cuyo caso

aparece una etiqueta que dice "autista" y a la víctima la llevan al manicomio. Todo es posible, pero... con consecuencias. La ley se puede transgredir... pero con consecuencias: el encierro, los shocks eléctricos, la muerte... Pero todo adentro de la trampa, de esta trampa que es la sensibilidad, la imaginación, el pensamiento, la creatividad, el *éros*... Trampa-celda esencialmente abierta: no podemos ni atisbar algo distinto, algo afuera... (¿afuera?, ¡un sueño!). Se puede imaginar otro mundo, pero siempre es a imagen y semejanza de este mundo-celda-trampa: dios, en última instancia, es una simple imagen de la celda... una imagen como todas las otras imágenes... nos imaginamos ("creemos" o tenemos "fe" de que existe algo distinto, otro-mundo u otro-que-mundo sin advertir que es este mundo hipostasiado...). El mismo dios es el nombre de lo abierto infinito donde lo cerrado que somos se excede infinitamente. Así son las cosas, lo que dijo Goya es cierto, el "sueño de la razón engendra monstruos"... Esto es todo; y todo *más*, todo exceso, es más-de-lo-mismo, es exceso-de-lo-mismo incomprensible que es el yo autocaptándose sin ser. La celda no está limitada, carece de puertas: siempre hay *más,* pero el más expande indefinidamente la celda. Incluso un Acontecimiento, un dios, un post-dios o una divinidad se incluirían inevitablemente en la celda. Es posible que la muerte sea un fin y no una salida. ¿Un fin de *esto* o simplemente la nulificación? No un paso a ese otro-que-ser o más-que-ser y que dios, sino la extinción. ¿Extinción de qué y de quién, si lo que llamo "celda" (es) la extinción, digamos, absoluta? Paradoja: somos sin ser *ya* la extinción absoluta. Y no sabemos nada, no podemos saber. Este no-nada no puede saber nada. Solitarias imágenes, imaginaciones, delirios sueltos cruzando como ráfagas el vacío del vacío que por absoluto carece de trascendencia y de inmanencia...

notas

[La diferencia entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* (que Kant utiliza en relación con la Ley y con la Libertad) puede servir para descargar a Descartes de la acusación de haber establecido un simple silogismo al enunciar el "pienso luego soy": el pienso es primero desde el punto de vista del conocimiento, pero el soy es primero desde el punto de vista del ser. Para pensar es necesario ser, pero soy y pienso se co-participan. No hay un pensar sin un ser, y no hay ser sin pensar. Se trata de una co-pertenencia]. [Para el "hombre", ¿qué podría ser un *ser* sin pensar-lo? O, sin pensar, ¿para quién habría ser? Llamamos pensamiento precisamente al ser como donación o revelación. Y llamamos ser o donación o revelación al develamiento, no del ser (como si fueran distintos el ser y el develamiento) sino al develamiento en cuanto ser. Podríamos entonces decir: pensamiento = ser = revelación = donación = develamiento... pero de esta manera entraríamos en un territorio desconocido para el pensamiento metafísico]. Así, el verdadero problema es: *¿quién* piensa? (similar al nietzscheano ¿quién habla?). ¿Quién es el sujeto que efectúa el acto de pensar, de hablar o de ser? Al "quién" o al sujeto del pensamiento-habla se le han dado diversos nombres, entre ellos "alma", "espíritu", "*ego*", reconociendo así que, al margen del pensamiento o del habla, hay algo o alguien que piensa o habla. Estamos en plena metafísica. Si negamos la existencia de ese algo-alguien queda el pensamiento-habla sin nadie que piense o hable. De allí que Heidegger diga que "el habla habla", con lo cual no dice nada pensable. Hay-se-da-ser (o pensamiento-habla) (en *Tiempo y ser*). Hay la donación, hay ser-pensamiento-habla. Entonces la pregunta insiste: ¿quién dona?

El *ello*, el *se* o el *lo* (el neutro) dona. Pero ¿qué o quién es (si es) ese "ello" o "se" que dona? ¿Es este el límite o el "abismo" más allá del cual es imposible ir? Lo único que hay es el *hay* (al que llamamos

don en cuanto no es construido; y si no es construido, sólo está en absoluto, está –está, pues el absoluto no puede ser "dado"), sin lugar, como pensamiento-habla y como lo que "es" piensa-habla. Descartes dice *yo* (pienso-luego) soy en una absoluta unidad de los términos; vale decir que no existe un yo que piense o hable, sino que pensar-hablar y yo son lo mismo: el *hay* absoluto. (Lo que así se cuestiona es el yo que diría "yo"; y a partir de esta distinción pueden construirse diversos yo o sujetos virtuales del discurso, ya sea de la psicología, de la economía, del inconciente, de la política o de la literatura).

De *Eso* no puede decirse nada, luego, hay que retroceder al silencio, al no-decir. Respetar el no-decir porque no-decir en sentido estricto significa no-decir. Pero entonces ¿qué?, ¿la posibilidad acaso de un decir-sin-decir?, ¿la posibilidad de un decir del afuera del decir?, ¿el arte?, ¿la mística?, ¿un pensamiento que es no-pensamiento?, ¿la posibilidad de una sigética expresiva? ¿O el seguir diciendo incansablemente cosas de *eso* de lo que no se puede decir nada, como si se tratase de nuestra más profunda forma de ser, la locura del sin-sentido, de la glosolalia, del autismo? Se dice "desconocido" y se habla de eso-desconocido como si se lo conociera; se dice "incomprensible" y se habla de eso-incomprensible como si se lo comprendiese... ¿Esta es una paradoja, una inconsecuencia o una manera de ser, la única manera de ser que tenemos? Hablar de lo que no se puede hablar, vale decir girar siempre en el vacío creyendo que estamos diciendo algo-de-algo (¿el *légein ti katá tinós* aristotélico?). Hacer *como si* se conociera lo incognoscible y se comprendiese lo incomprensible. Este *como si* al que recurre constantemente Kant ¿señala una imposibilidad, una inconsecuencia respecto a la razón o algo esencial? Lo esencial apuntaría a un vacío, a una suerte de hueco al que Kant llamó "abismo", un reconocimiento que pone en vacilación el discurso, que lo vuelve quebrado, indecidible, una suerte de bla-bla demencial y a la vez único... al que, paradójicamente, debemos considerar como no existente.

Si la separación entre *Eso* y el hombre fuera absoluta (Levinas habla de lo "absolutamente otro", y este *otro* es el fundamento de

toda teología negativa); si *Eso* (innombrable, por supuesto) se hubiera "retirado" (y retirarse quiere decir retirarse efectivamente; esto hay que tomarlo a la letra), no sólo no habría ninguna posibilidad de vínculo sino que no habría ninguna posibilidad de nada: el vacío absoluto sería vacío absoluto, y en el vacío absoluto no puede existir ni la posibilidad de algo, incluso no puede haber ni posibilidad-de-posibilidad. No obstante, existe el hecho del *hay*, y no existe posibilidad de negar el puro *hay* (podemos tachar fenomenológicamente todo sujeto y objeto del *hay* pero no podemos tachar o suprimir sin contradicción el *hay*). Así, podemos considerar que ese "hay" es el "Eso" o el punto en que yo y mundo se implican. Punto, si se quiere, infinitamente pequeño, pero, al mismo tiempo, infinitamente grande o sin dimensión; inmanente y trascendente simultáneamente. No se puede decir sino Eso, pero el solo Eso implica un más de Eso, vale decir que no puedo clausurar el Eso en el yo, ni en el mundo ni en Dios: aquí, y sólo aquí, se inserta el platónico "más allá del ser", del Bien-Dios o de la esencia. Si a ese punto absoluto de manifestación acordamos llamarlo "Dios", entonces también podemos acordar que "yo" y "mundo" son otros tantos nombres de lo mismo.

[Así como entre una mosca y un cuarteto de Schubert no hay "comunicación", y en este sentido podríamos hablar de mundos distintos, es posible afirmar la posibilidad de que nuestro propio mundo sea un mundo posible entre otros mundos posibles e inaccesibles para el nuestro, incluso es posible la existencia de mundos (o estados) absolutamente distintos y eternamente diferentes. A la posibilidad enunciable e imposibilidad real de unificar todos estos mundos potencialmente infinitos es a lo que podríamos llamar "Dios". En esa enloquecedora eternidad e infinidad de mundos posibles *hay* (esto) que, de alguna manera, participa como estado-de-mundo en ese Dios imposible de concebir como totalidad, ya que siempre es superado por su propia posibilidad, por su propio estado-de-abierto que excede infinitamente el pensamiento y el ser. Pero ¿por qué llamarlo "Dios"? Más aún: ¿por qué darle un nombre?, ¿por qué llamarlo de alguna manera?].

Si el yo (sujeto) se separa del ser, no se puede evitar la metafísica; si se unifican, tampoco. Sin embargo ¿sería posible plantear una unificación/separación no metafísica, en la que la unificación implique la separación y ésta la unificación de manera atemporal?

¿Quién habla? Hay dos respuestas clásicas, es decir metafísicas: la respuesta materialista (1), centrada, hoy, en el estudio de la mente; en última instancia, el habla sería un producto neuronal, químico, eléctrico, de una inmensa complejidad; el universo hablaría a través de esa parte de sí mismo que es el cerebro (el cerebro, a su vez, es una masa material de cientos de miles de millones de neuronas cada una de las cuales tiene decenas de dendritas que con-forman un todo armónico dentro de la caja craneana); la respuesta idealista (2) sostiene que el sujeto del habla es el alma, el yo o el espíritu, vale decir un algo-abstracto que habla a través de la materia (pero si se pudiese penetrar en la intimidad total del cerebro nunca se encontraría una molécula o un átomo que hablaran; incluso ni sumando todos los elementos cerebrales en una *Gestalt* se encontraría al sujeto del habla o del pensamiento). A esta gigantesca aporía filosófica no se la puede superar, más bien hay que dejarla de lado mediante un giro fuera del espacio metafísico (no una negación sino un cruce de la metafísica). La apertura es hacia el infinito (cartesiano), hacia lo absolutamente incomprensible (kantiano), hacia el vacío-nada de la mística, hacia el éxtasis erótico, hacia el afuera propio de la creatividad artística (poesía, música, pintura, danza, arquitectura, cine...), hacia las diversas revelaciones del amor, la piedad, la hospitalidad, la bondad; hacia el descentramiento de la locura, que es descentramiento del lenguaje alienado; hacia el mundo onírico; hacia formas de religión no-idolátricas. Podríamos decir hacia la autoconciencia de la apertura del acto en cuanto libre. La apertura es lo que llamamos yo-alma-sujeto-objeto-mundo-dios... Querer com-prender, entender racionalmente, cualquiera de estos términos, es lo imposible mismo, simplemente porque la parte no puede comprender el todo, lo relativo no puede comprender lo Absoluto. Es como querer saltar por sobre la propia sombra. Pero la no-comprensión cierra el paso a la comprensión

e implica, al mismo tiempo, un paso fuera de la comprensión, un paso –digamos– hacia el afuera, y el afuera es todo lo otro de la comprensión-racional. Descartes decía que podemos abrazar un árbol, pero no comprenderlo. El afuera está atento al "abrazar" más que al comprender, pero teniendo en cuenta la diferencia wittgensteiniana entre la comprensión-metafísica, que somete el todo a la idea, a la idea-como-todo (el que las cosas sean), y la comprensión de las cosas (el cómo son de las cosas).

En la *Crítica de la razón pura* Kant llegó a un límite al que llamó "abismo": la razón pura no puede ir más allá de ese abismo. Nos lleva ante el abismo y nos abandona, nos abisma.

Jean-Luc Nancy dice: "El verdadero sujeto es el ser-sí-mismo sin cualidades, que solamente subsume bajo esta ausencia la presencia de su presuposición en tanto que presuposición de su presencia" (*El sentido del mundo*, p. 113).

Kant: "Hay un ser [o algo] en mí distinto de mí" (*O. P.*, p. 651); y "el concepto de un tal ser no es el de una sustancia, es decir: una cosa que exista independiente de mi pensar [...] es un ideal del cual no se pregunta, ni cabe preguntar, si un tal objeto existe" (p. 653).

¿Una contradicción o un problema? Si ser es una idea regulativa, ¿qué sería ese ser? No puede ser Dios, porque también Dios es una idea regulativa. Por eso en la segunda frase dice que no es una sustancia sino un ideal del que no es posible preguntar si existe. Repitamos: ¿qué hay en uno mismo, que no es uno mismo, si no puede ser ni una sustancia, ni un ser o un Dios, y mucho menos una "cosa" o un ente? Lo que hay carece de "cualidades", de determinaciones, de atributos... pero no es una nada o, mejor dicho es una nada de determinaciones. A eso distinto de mí que no puede ser nombrado porque no "es", Kant lo llama "trascendental". Ese hay "distinto" de "uno mismo" en uno mismo o de "mí" en mí, suprime –y esto me parece esencial– el "mí mismo" o el "sujeto" o el "yo", dejando sólo el *hay*. Es imposible la determinación porque no hay qué determinar o hay un vacío, un hueco que nulifica las nominaciones y, en consecuencia, el pensamiento. *Hay* el *hay* del que se ha retirado todo lo

decible y pensable; del que no se puede decir nada. Una nada que sólo podemos señalar, como si se tratase de un fulgor, con las tres simples letras del hay: *h-a-y*. Y todo lo que vayamos agregando al hay como exceso o *más*, siempre será *hay*. En este *hay*, que se manifiesta esencialmente en el puro hay previo de la posibilidad, se da un nuevo sentido, por no decir un nuevo inicio, yo-mundo-dios. Es a esta inmensidad sin nombre a la que Kant llamó con una insistencia casi dolorosa lo "trascendental". Al neutro, al lo, al eso, al ello, (al *hay*), Schelling lo llamó el "Dios vivo" en su teología "racional". A pesar de que teología-racional suene como un oxímoron señala posiblemente hacia una teo-poética o un pensar-poético (¿el "nuevo comienzo?)...

La palabra *infinito* no mienta algo; siempre lo que se mienta y lo mentado son algo finito. No existe un infinito real sino que infinito es un concepto. ¿Concepto de qué? De nada, pues si fuera concepto de algo no sería infinito. Infinito es igual a nada-de-finito. A "infinito" no le cabe ningún calificativo, ningún atributo. En lugar de infinito se podría decir abierto o ser o dios, pero también estas palabras carecerían de atributos. No podría decirse, por ejemplo, que dios o el ser o el uno *son*, como no puede decirse que el infinito *es*.

Si decimos que el hombre es un animal racional, ¿qué quiere decir "animal" y qué quiere decir "racional"? ¿Por qué no definirlo mediante la voluntad, la imaginación o la pasión? Más aun, ¿se lo puede definir? Si es infinito, es decir lo abierto, ¿cómo definirlo sin volverlo finito? Descartes dice que Dios es infinito, pero en realidad está refiriéndose a esto que llamamos "hombre", pues a Dios no podía "referirse", salvo pensando que Dios es una cosa. El hombre (como el Dios cartesiano) es incomprensible porque no es, ya que, en caso de ser, sería inevitablemente una cosa, un ente.

Para Descartes, en el acto de pensar se da el ser como pensar: hay un único acto que se descompone cognitivamente en dos momentos: el de pensar y el de ser. No hay pensar sin ser ni ser sin pensar (no podemos pensar un ser sin lo abierto del ser que es el pensar).

La idea-de-infinito desconstruye-destruye todo. Nada se sostiene porque todo es nada para lo infinito. Ser, conciencia, Dios, yo,

sujeto, sustancia, tiempo, se vuelven incomprensibles, porque para comprenderlos habría que compararlos o referirlos a un algo que funcionaría como punto de comparación, pero el infinito no puede compararse con nada sin dejar de ser infinito.

A *eso* que no podemos cerrar (clausurar, determinar, imaginar, pensar, querer) porque es el *más* en su absoluto exceso, le podemos dar cualquier nombre, pero ningún nombre lo agota, lo expresa o representa. Insinuaciones, vacilaciones, intentos, actos siempre fallidos, esencialmente fallidos. Hay un exceso para acá del yo, del mundo, etc., y un exceso para allá, para lo que no hay palabra, ni concepto, ni imagen. El "entre", asediado por ambos excesos, es silencio, y ese silencio absolutamente alejado de todo fundamento es don-del-habla. Hablamos en esa indecisión, en lo indecible e indecidible. ¿Hablamos? De nuevo: ¿quién habla? Nadie habla, hay habla sin nadie que hable, hay ser sin nadie que sea, hay dios sin dios, hombre sin hombre. No se puede pensar o vivir el enigma, pero se puede vivir y pensar en el enigma de los signos indescifrables, sabiendo que son y serán siempre indescifrables.

El *yo* no es, el *mundo* no es, *dios* no es. Nadie ha visto, ni imaginado, ni pensado, ni tocado un yo, un mundo o un dios. Nunca, ni aunque viviésemos eternamente, encontraríamos un yo, un mundo o un dios. No obstante, no podemos dejar de presuponer un yo; digamos que en la mente hay imágenes (hojas, perros, piedras, caras...), sonidos, recuerdos, pero nunca un yo ni un mundo ni un dios. De "eso" que Kant llamó *noúmeno* o X, no podemos decir nada (o podemos decir todo sin que este todo pueda decirlo); es una X que no es un Ser, ni una sustancia, ni una voluntad. Llamamos yo, mundo, dios, a lo dado "trascendental" kantiano, pero de ese *trascendental* no podemos conocer nada; o: lo trascendental no puede saber nada de lo trascendental pues no puede auto-intencionarse como otro. Lo trascendental no puede salir de sí para com-prenderse como un algo distinto de sí. Heidegger dice hay-se-da (algo/Ser), habría que agregar que del hay-dado que hay no podemos decir nada porque no es, no es sustancia, ni ser, ni yo, ni tiempo, ni voluntad... Podríamos

hablar del milagro (¿qué otra palabra usar para decir lo que se dice sin poder decir?) de la presencia infinitamente incomprensible del *hay*: yo-mundo-dios. Pero cuando preguntamos por el quién del yo, del mundo o del dios, caemos en el enigma (en el "círculo" o el "abismo") de la "razón". No hay, no puede haber, respuesta. Podemos decir que hay pensamiento, pero no qué es el pensamiento, porque el pensamiento no-es. Podemos decir que hay ser, yo, dios, pero no podemos saber qué es eso fuera de eso. Podemos decir que el Ser es Presencia, pero entonces el interrogante se repite y no podemos decir qué es Presencia ni para quién es. Podemos decir que el decir dice o que el yo dice, pero no podemos saber qué es el decir-que-dice. La ontologización o sustantivización del yo, del mundo o de dios, es lo esencial de la metafísica. Todo fundamento, ya sea el yo, el mundo o dios, es metafísico. Se llama metafísica a la clausura de lo infinitamente abierto en una totalidad ideal, ya sea que se la llame "yo", "mundo", "dios" (cualquier dios), "sustancia", "razón", "voluntad", "espíritu" (la onto-teo-logía heideggeriana).

Fundamento significa algo (Ser, Dios, Razón, Voluntad) que da sentido (ya sea al "yo" o al "mundo"). Si se niega la existencia de un fundamento ¿qué queda?: *lo abierto trascendental* ("trascendental" significa sin fundamento, pues si tuviera fundamento, éste sería lo trascendental) o el *hay* trascendental. No se puede ir más allá del *hay* (del exceso del *más* del *hay*; se puede decir "más allá del ser", como Platón o más allá de Dios, pero no más allá del hay, porque el *hay* subsume todos los atributos, (es) la posibilidad de infinitos atributos, (es) lo infinitamente abierto, y no hay más allá de lo infinitamente abierto porque lo abierto es el esencial *más* de lo abierto, lo in-finitable como tal; o: el más allá de lo infinitamente abierto (es) lo infinitamente abierto; y eso infinitamente abierto carece absolutamente de determinación o tiene infinitas determinaciones; determinaciones que no pueden ser, ninguna de ellas, absolutas, pues en tal caso la determinación suplantaría lo abierto; son determinaciones-determinadas que de ninguna manera pueden cerrar el *hay* en un concepto, idea, pensamiento o cosa. Este hay (que podemos llamar Ser o Dios...), (es)

absolutamente incomprensible e indecible, pues comprenderlo significaría que alguien extraño lo comprende, y no hay nada extraño al *hay*.

El más del *hay* siempre es *hay*. El *hay* no puede ser presupuesto porque es la evidencia misma; sin el *hay* sólo queda la imposible, por contradictoria, nada absoluta...

Yo-soy (*ego-sum*); pero ¿qué es ese yo que *es*? o ¿qué es el ser que el yo es? Descartes dice: infinito. Al infinito es a lo que llama "yo"; luego el "yo", en cuanto infinito, es indemostrable e indecible en sí. ¿Cómo nombrar o demostrar el infinito si no tiene término de comparación?

Lo que llamamos "yo", "mundo", "ser", "dios", son diferentes nombres de lo mismo. No se trata de un "yo" que estaría en el cuerpo como un conductor en un vehículo. No hay diferencia o lo que llamamos diferencia es el modo de la manifestación. La unidad, por otra parte, es el modo supremo de la presencia. A medida que la diferencia es superada, la unidad se vuelve la sola manifestación como "unidad" tachada. Este es un movimiento constante; lo mismo que el yo, el mundo y dios son movimientos de lo mismo, instancias evanescentes de la Vida considerada como Espíritu. Las categorías, los nombres, son puras formas, señales o *stáseis* de lo mismo que no es.

Hay la voluntad de soportar y sostener el advenir constante de lo abierto en que se da presencia, de lo no concluido o cerrado, de la posibilidad de lo imposible, en cuanto no realizado aún o inconcluso, en cuanto *espera*; "imposible" porque todo lo inédito que llegue (lo *otro* en su mostrarse), por supremo que sea o, incluso, que no-sea pero haya llegado, jamás colmará la espera o siempre se prolongará en otra espera postergando para siempre lo imposible que se retira, como imposible, ya que todo lo posible, por más grande que sea, se lo piense o imagine, no es sino la apertura a lo imposible, el salir de sí hacia una emotividad que en su ascenso es desprendimiento del yo. El yo (es) el núcleo constante del hombre, sus eclipses son momentos de su presencia, emerge del sueño y del éxtasis. Freud dice: "Allí donde el ello era el yo debe advenir"; ese es el movimiento, la inesta-

bilidad esencial del yo-insustancial. Pero su "advenir" es complejo: es advenir de conciencia y de autoconciencia; (es) un movimiento de intensidades inestables; nunca *es* un "yo" unívoco, ni constante, ni fijo, ni homogéneo. El llamado "instinto de muerte" debe entenderse como impulso-deseo-de-salir-de-sí, movimiento de entrega a lo "oceánico", al anegamiento de la inexistencia que corroe y tienta a la existencia a dejar-de-ser. No obstante el "yo" es *lo* absoluto, y así no puede morir. No hay, en sentido estricto, nuestra muerte, ni nuestra "propia muerte" (cuando Rilke se refiere a vivir la propia muerte se está refiriendo a la asunción de la posibilidad-imposible de morir). Siempre la muerte pertenece a la visibilidad de los otros y, por eso, es inexistente para el sí del inasible yo.

El "yo" es forma de la manifestación. El yo (es) el núcleo constante del hombre. Su advenir es el movimiento, la inestabilidad de lo insustancial. Pero su advenir es complejo: es advenir de conciencia y de autoconciencia; es un movimiento de intensidades; nunca *es* un yo unívoco, ni constante, ni fijo, ni homogéneo... porque no *es* algo, cosa o sustancia. El llamado "instinto de muerte" debe entenderse como impulso-deseo de salir de sí, movimiento de entrega a lo "oceánico", al anegamiento de la inexistencia que corroe la existencia y la tienta a dejar-de-ser, a asumirse-vivirse como no-ser actual en acto. No obstante el "yo" = absoluto: no puede morir. El morir no está dentro de las posibilidades del yo: hay o no hay, pero no muere. La muerte se piensa como sobrevivencia de lo muerto, de un muerto que permanece muerto-vivo: un acto imaginario. El no-hay no puede ser muerte porque carece de ser-presencia muerta. Siempre es el *es*; su no-ser ya es de los otros; la muerte es de los otros, los otros mueren, no "yo". Yo seré muerto para los otros, no para el "yo". Siempre los otros sostienen nuestra imposible muerte. La muerte nos desaloja desde siempre y para siempre de nuestra imposible muerte. En sentido estricto no hay nuestra muerte. Porque siempre pertenece a la visibilidad de los otros la muerte es inexistente para el sí del yo.

Queremos ser espíritu-absoluto o yo-trascendental, fuera del yo-empírico, y así en el abandono absorber-implicar todo en una dialéc-

tica de lo inmanente-absoluto y lo trascendente absoluto: ser cada vez menos para romper el cerco del yo-empírico y dejarnos ser por el yo-trascendental (en sentido kantiano). Este exceso del *yo* es lo que se ha llamado "Dios" y, a la inversa, si al llamado Dios se lo priva de la hipóstasis del yo sólo queda la presencia del *hay*, la *abertura infinita que es sin-ser el hay*.

Es imposible desprenderse del *yo* que (es y no es) lo abierto de eso que somos sin ser o somos otros-que-ser, pero es posible un *yo* como espacio vacío de manifestación, espacio vacío que se sabe asunción o receptáculo de la manifestación y que es la misma manifestación creando su propio lugar como manifestación (se trata de la conciencia hiperbólica en desfallecimiento de absoluto allí donde reina la nada, la pura ausencia, el recogimiento desprendido en su resplandor incomprensible que es el "yo" autocaptándose sin ser).

el laberinto kantiano

Entre la primera y la segunda *Crítica* hay un abismo: ¿cómo se pasa de la *razón pura* a la *práctica*? Esto quiere decir, ¿cómo se pasa sin dar un *salto,* sin dejar de lado el resultado de la razón pura para instalarse sin más en el hombre como *noúmeno*? La *Crítica del juicio*, funda (o intenta, según algunos críticos –Gadamer entre otros–) este paso sin necesidad de recurrir, como harán sus sucesores, a la "intuición intelectual". [Fundación que vista desde el *Opus postumum* muestra de nuevo un pensamiento asediado por la imposibilidad de cerrarse en un *sistema*: hay siempre *incompletud* e *indecibilidad*: hay que hacer *como si* Dios existiera. Este "como si", este "presupuesto" es la hiancia "abismal" que asedia el pensamiento y le impide pasar al *ser* (esto no impide que Kant diga en su tercera *Crítica*: *dios existe* –sabemos que para él la existencia no es un predicado real sino el *poner* del pre-*supuesto*)]. Mientras en la primera *Crítica* funda la imposibilidad de conocer la cosa-en-sí o *noúmeno*, en la segunda *Crítica* lo incognoscible es la *libertad* (en *La metafísica de las costumbres* la libertad sigue siendo *inescrutable*) ("Es cierto que también la libertad y la ley moral que se manifiesta en el imperativo categórico deben ser consideradas como inescrutables, en un sentido kantiano" (Cassirer, *Vida y doctrina*, F. C. E., p. 307).

La *salida* ha de buscarse en el *noúmeno* que es el ser humano que somos: si debemos hacer tal o cual cosa (ley moral), es porque podemos y, si podemos, es porque somos "libres": podemos hacer A o Z, y en este poder radica la *libertad*. La ley moral, a su vez, no se funda en un ser trascendente sino que es pura voz de la conciencia, es *porque sí*, sin premio y sin castigo, se actúa sin búsqueda de compensación, sin transacción. El llamado rigorismo kantiano es fruto de una acción decidida inmanente. Si actuáramos por mandato de Dios, seríamos simples marionetas o algo así como un robot. El poder de la acción humana es su negación de Dios, el poder decir *no*: y eso es la libertad. Luego, el

mandato no es divino, de serlo no habría posibilidad de desobediencia. El *no* implica un retiro de Dios, su abandono de la decisión: el hombre cumple o no cumple con la ley moral autoimpuesta según su libre arbitrio y no por ser una orden trascendente (divina). Lo que se le plantea a la *Crítica del juicio* es el hiato entre lo sensible (la naturaleza) y lo suprasensible (el hombre). ¿Son espacios absolutamente separados o ambos pertenecen a una "arquitectura" unitaria? En este sentido es clave la carta a Reinhold (27-12-1787) donde reconoce la existencia, entre una filosofía teórica y una filosofía práctica (primera y segunda críticas), de una tercera e intermediaria *crítica*: su crítica del juicio o del discernimiento. [Edgardo Albizu traduce en lugar de juicio "discernimiento", lo mismo que Silvia del Luján Di Sanza en su libro *Arte y naturaleza*, p. 47 y ss.; yo utilizo la palabra *juicio* según la traducción de García Morente publicada por la editorial Espasa-Calpe].

Es necesario tener en cuenta la distinción, esencial, entre *juicio determinante* (hay una regla o ley universal donde se subsume lo particular) y juicio *reflexionante* (dado lo particular, los objetos, "carecemos por completo objetivamente, de una ley o de un concepto" donde subsumir el objeto). "El juicio reflexionante [...] proyecta una viva luz sobre el conjunto del criticismo" (M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant,* Alcan, 1926). El juicio reflexionante es una suerte de milagro o de locura: el hombre se encuentra de pronto en el misterio de su ser-libre real: puede *crear*, digamos, de la nada, sin precedentes: de un conjunto de colores *surge* un cuadro o de las palabras un poema. El ser humano se aprehende a sí como *dios*. Y a ese emerger inédito el hombre le da forma, crea una forma inexistente: el juicio reflexionante. Dice Kant: "El juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es *dado*, el Juicio, que subsume en él lo particular [...], es determinante. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante*" (p. 78). El juicio determinante subsume bajo una ley ya dada el objeto, mientras que el juicio reflexionante "debe subsumir bajo una ley que no está aún dada" (p. 297). Esta distinción

tiene un valor fundamental pues implica la emergencia suprasensible de la *libertad*, del acto que desde la creación estética nos proyecta al sumo creador (la imagen y semejanza del hombre con "Dios" sería el poder *crear* a partir de sí, vale decir libremente). "Dios" no es libre sino que es libertad. Dios = libertad absoluta. Lo que llamamos "hombre" también es libertad, pero una libertad sensible-suprasensible: es causa de efectos determinados. Es el hecho único y asombroso que le permite a Kant articular y culminar en una estructura armónica sus tres críticas. Lo que busca Kant es la *unidad* o cómo unificar la dispersión, la multiplicidad, bajo un principio universal: "someter esta subjetividad múltiple a un principio trascendental único" (Souriau, p. 47). Agrega Souriau: "Evidentemente, el eje del criticismo no se encuentra en la *Crítica de la razón pura*; ni, como veremos, en la *Crítica de la razón práctica*, sino en el descubrimiento de una actividad creadora y teleológica" que uniría en un "único sistema filosófico" la ley física y la ley moral... Dice Kant: "Pero como, sin embargo, es, al menos posible considerar al mundo material como mero fenómeno, pensando algo, como cosa en sí (que no es fenómeno), que sea su sustrato, y poner bajo este una intuición intelectual correspondiente (aunque no sea la nuestra), hallaríase entonces un fundamento real, suprasensible, aunque para nosotros incognoscible, de la naturaleza, a la cual pertenecemos nosotros mismos" (p. 323), por lo cual habría dos tipos de leyes, las mecánicas y las teleológicas, sin que ambos tipos se "contradijeran", pero teniendo en cuenta que por causas mecánicas no podríamos comprender la producción "aun sólo de una hierbecilla", de allí la necesidad de "buscar el fundamento superior de los fines en un entendimiento originario, como causa del mundo". [El *noúmeno* no es un otro absoluto del fenómeno sino la proyección (prolongación) infinita y por consiguiente incognoscible del fenómeno –lo que se podría llamar "dios"]. [En esta *Crítica* Kant, entra en el dios mismo, en su determinación, que implica a la vez su absoluto, que es el hombre como *noúmeno* y allí encuentra la *libertad*: es en la "libertad" donde *eso-ser-dios y hombre* se co-pertenecen]. Kant descubre el "poder creador del espíritu", vale decir que da un paso gigantesco desde la analítica

de las formas del conocer *dadas* (la primera *Crítica*) al *crear* (estética) (teleología). Tal vez podríamos decir que se pasa de la crítica de una relativa pasividad fenomenológica del conocer, a una analítica de la razón *práctica* (este es el más auténtico giro copernicano de su filosofía). Hay una serie de descubrimientos que se articulan en la *Crítica del juicio* (o del "gusto"): el juicio reflexionante abre el espacio a la creación libre por cuanto desde el dato despojado de concepto se eleva al concepto; el arte; la teleología; lo sublime, etcétera, son posibles por el paso a la exterioridad que permite el salto a lo *abierto* donde se inscribe la reflexión sin ley previa que la determine. Así como en la primera *Crítica* el entendimiento era el sentido común universal, en la tercera *Crítica* Kant encuentra otro sentido común empírico-universal en el *placer*: "La capacidad de los hombres de comunicarse sus pensamientos exige una relación de la imaginación y del entendimiento para asociar a los conceptos intuiciones y a éstas, a su vez, conceptos que se juntan en un conocimiento [...] Sólo cuando la imaginación, en su libertad, despierta el entendimiento y éste, sin concepto, pone la imaginación en un juego regular, entonces se comunica la representación, no como pensamiento, sino como *sentimiento interior de un estado del espíritu* conforme a fin" (p. 201; yo subrayo).

El juicio del gusto no se funda en conceptos "*determinados*" sino sobre un concepto *indeterminado*: "La idea indeterminada de lo suprasensible, como la única clave utilizable en relación con una facultad cuyas fuentes nos son desconocidas"; esta idea Kant la extrae de su análisis del arte y del "genio" (éste lleva a su extremo límite el poder creador del hombre: un movimiento hacia el absoluto) que, como afirma Souriau (p. 77) son una suerte de juicio reflexionante (en cuanto se ha penetrado en un espacio abierto, de indeterminación o sin concepto). [La idea del arte por el arte es una referencia al arte sin finalidad, pero el arte como una "comunidad" en un mundo, tiene un *más* (no un más-allá) en su propio ser, que lo ubica como espiritual; es el más alto grado del espíritu y en este sentido es arte por el arte (no puede ser por otra cosa, religiosa o política). El arte subsume en su propia inmanencia una época]. En cuanto a la teleología:

se trata del "fin final de la naturaleza y del hombre", *fin* "que domina toda la filosofía: ¿por qué estamos en la tierra?, ¿cuál es nuestra tarea?" (Souriau, p. 126). Fin-final del hombre a partir de su facultad suprema (única en la naturaleza): la *libertad*. Facultad sobrenatural, diríamos, que permite su proyección.

Dios es la cruz de la filosofía kantiana desde el principio al fin: el intento y la imposibilidad de *demostrar* la existencia de dios. No obstante el límite infranqueable que pone la *Crítica de la razón pura*, Kant se empecinará en el intento de realizar dicha demostración "teórica", incluso recurriendo a la "intuición intelectual" que criticó acerbamente en los filósofos del llamado idealismo alemán. Si situamos la *Crítica del juicio* entre las otras dos críticas, y no como la última de las mismas, podríamos aventurarnos a decir que es una suerte de preámbulo a la *Crítica de la razón práctica* que constituiría la culminación de la empresa crítica. Para dar un "juicio" debe ser posible desprenderse de las determinaciones o, lo que es lo mismo, ser *libre* y no un "autómata" (*Crítica del juicio*, apartado 70, p. 299 y ss.) (Hannah Arendt lo dice bien: "Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con los que se enfrentaban. Tenían que *decidir* en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas" (*Eichmann en Jerusalén;* yo subrayo)). Aquí radica, en última instancia, la posibilidad de la política, así como del arte, del juicio reflexionante, la teleología, dios, etcétera: el hombre como abertura hacia el afuera; o: el hombre como *lo* propiamente afuera.

En la "Dialéctica del juicio teleológico" Kant plantea la imposibilidad de una demostración de dios mediante el juicio determinante: apartados 72 y siguientes. En la p. 309 resume: "El concepto de un fin de la naturaleza, según su realidad objetiva, no es en modo alguno demostrable por la razón (es decir, no es constitutivo para el juicio determinante, sino solamente regulativo para el reflexionante)". No existe posibilidad para el juicio determinante, sobre base empíri-

ca, de demostrar la existencia de Dios pues de éste no se tiene nunca experiencia ("no puede sernos dado de ningún modo en la experiencia... no puede serle asegurada por ningún medio su realidad objetiva" (p. 310)). En el apartado 75 Kant recurre al juicio reflexionante y se pregunta: "¿Hay en la base de lo que, con razón, llamamos fin de la naturaleza, un ser que obra intencionalmente como causa del mundo (por tanto, como creador)?", y responde que no podemos ni afirmarlo ni negarlo, pero que según el juicio reflexionante podemos poner sólo "un fundamento subjetivo", digamos, la construcción de "un ser inteligente". La "nota" del apartado 76 afirma que la razón "en su más extrema exigencia va a lo incondicionado" expresándose en ideas regulativas y no en conceptos "de valor objetivo", vale decir que queda limitada a un valor subjetivo, "sólo al sujeto". Kant es reiterativo: todo juicio es subjetivo, luego no es demostrativo de real. Se trata de *ideas* de las cuales ningún objeto "puede ser dado en la experiencia". No hay demostración de Dios, ni para el juicio determinante ni para el juicio reflexivo como construcción subjetiva, sin realidad-real. ¿Entonces?: "Si ello es así, debe aquí hallarse a la base de un entendimiento posible *otro que el humano*" (yo subrayo) (¿"otros entendimientos *posibles*"?...). Mientras nuestro entendimiento subsume lo particular en lo general, "subsunción de la intuición empírica bajo el concepto" (p. 321), también podemos pensar "en un entendimiento que, por no ser, como el nuestro, discursivo, sino intuitivo, vaya de lo *sintético-universal* (de la intuición de un todo como tal) a lo particular, es decir, del todo a las partes". Estamos frente a un juicio post-determinante-reflexionante. Se trata de considerar el mundo como mero fenómeno "y poner bajo éste una intuición intelectual correspondiente (aunque no sea la nuestra)", "un fundamento real, suprasensible, aunque para nosotros sea incognoscible, de la naturaleza, a la cual pertenecemos también nosotros mismos". Se trata de principios teleológicos coexistentes con los principios determinantes. De ese substrato suprasensible que profundiza el Juicio "no tenemos conocimiento alguno", por lo que resulta necesario "según la humana facultad de conocer, buscar el fundamento superior de

los fines en un entendimiento originario como causa del mundo". [Es evidente que todos estos razonamientos *presuponen* la existencia de Dios y la fe en dicha existencia; sin este *presupuesto* fundamental la filosofía kantiana adquiere la tonalidad del pensamiento que se abre a una pura *posibilidad*].

Principios: a) del mecanismo universal de la materia y b) principio teleológico. Por más que afirmemos la existencia de un "altísimo arquitecto" creador de las formas de la naturaleza no por eso habremos avanzado "en lo más mínimo" en nuestro conocimiento de él, "porque no conocemos el modo de obrar de ese ser, ni sus ideas". La unidad de ambos principios se funda en lo *suprasensible*, teniendo en cuenta, sin embargo, "que de lo suprasensible no podemos tener nada más que el concepto indeterminado de un fundamento" (p. 327). Lo "suprasensible" resulta ser un principio superior del que "brotan" los otros dos y los hace coexistir conjuntamente, "pero no podemos hacernos de él, con intención teórica, el menor concepto afirmativo determinado" y, por lo tanto, no se puede *explicar* (explicar implica deducir de un principio que se debe conocer y expresar "claramente"). Permanecemos en el *presupuesto* de un ser en sí "del cual sólo conocemos el fenómeno" [aquí dejo de lado su crítica al panteísmo ("sustancia única que lo comprende todo") y al spinozismo ("muchas determinaciones inherentes a una única sustancia simple")]. A ese ser-en-sí, suprasensible, llegamos partiendo de la idea de *finalidad*: Kant se pregunta: ¿para qué existe una cosa? y responde ya sea (a) por el propio mecanismo de la naturaleza o (b) "por un mecanismo *intencionado* de su existencia" (yo subrayo). Todo en la naturaleza tiene un fin (aunque sea como medio), pero sólo el hombre es un *fin final* (es como si los fines de la naturaleza giraran en círculo y sólo el hombre escapara al círculo proyectándose a una finalidad última). El hombre, en cuanto tiene entendimiento, tiene la facultad de proponerse "arbitrariamente fines" y de superar el "anillo" de la repetición natural siendo así el fin final de la naturaleza. La felicidad (en el orden natural) y la cultura (en el orden humano) son fines tanto de la naturaleza como del hombre. El hombre como *noúmeno* es el único ser natural en el que "podemos

reconocer una facultad suprasensible (la *libertad*)". De este tal hombre ya no se puede inquirir "por qué existe" pues "su existencia tiene en sí el más alto fin". El análisis siguiente, de la teología física, queda preso en lo simplemente empírico y no puede justificar una intencionalidad creadora; hay que pasar a "un principio de afuera". Sin el hombre como fin final –dice Kant–, "la creación entera sería un simple desierto, vano y sin fin final alguno"; además, es en razón del propio hombre que existe un fin final de la naturaleza. Kant retoma el tema de la "felicidad" pues de su concepto no se deriva "para qué él existe". Surge, finalmente, la facultad de desear (no el goce propio de los impulsos sensibles sino de su obrar, de los principios que rigen su obrar, "no como miembro de la naturaleza, sino en la *libertad* de su facultad de desear", de lo cual se deriva que "una buena voluntad" (voluntad digamos de proyección trascendente) "es lo único que puede dar a su existencia un *valor absoluto*" (yo subrayo), un "*fin final*"). Respecto a las leyes morales debemos señalar que si fueran establecidas por Dios se anularía la libertad, consecuentemente, las leyes morales pertenecen o son inmanentes al hombre: es el hombre el que escucha la voz de su conciencia estableciendo frágiles principios de conducta moral, y es en uso de su libertad como ser-libre que realiza sus actos de acuerdo o en oposición a la interioridad absoluta de su propio ser que fija el deber y, por consiguiente, la posible transgresión de la ley [digamos que hombre y ley (como *nómos* u orden) se co-pertenecen]. No obstante es en este punto de la *Crítica del juicio* que se plantea algo así como una aporía: si la naturaleza toda, con el hombre incluido en primer lugar, se mueve hacia un fin final establecido por un creador suprainteligente o Dios, en ese transcurrir cósmico-intencional lo que se pone en duda (y, como veremos, el propio Kant da pie a esta duda) es la *libertad*.

La pregunta insiste: ¿es posible demostrar o fundar objetivamente la existencia de Dios? A pesar del complejo razonamiento realizado, Kant llega al término de su libro sin haber logrado demostrar (racionalmente) la existencia de Dios. Critica a quienes reconocen desde el comienzo, intuitivamente y sin necesidad de demostración, dicha existencia, pero él mismo reconoce finalmente la imposibilidad racio-

nal, en cualquiera de sus formas, de una demostración de la existencia de un dios creador inteligente del mundo. Salvo el nominalismo tautológico, del que se burla, no hay posibilidad de tal demostración. Por supuesto que si uno dice que todo es dios o que llamamos dios al todo, dios existe; o si dice que la sola existencia de un "algo" demuestra la existencia de dios, como hay algo (al menos *yo existo* dirá), hay Dios. Escuchemos el final: está hablando del "primer motor" y de la "causalidad", y sostiene que "cuando pienso un ser supremo como primer motor [...] no lo conozco en lo más mínimo, por sí, mediante el predicado de la causa (como motor), sino que tengo la representación de algo que encierra la base de los movimientos en el mundo, y la relación de esa base con aquel ser, como su causa, deja totalmente vacío el concepto de éste [...] así pues, mediante la categoría de la causalidad, cuando la determino por medio del concepto de un *primer motor*, no conozco *en lo más mínimo lo que Dios sea*" (yo subrayo); más adelante (p. 406) sostiene que los predicados "que sólo sirven para la determinación del hombre" de ninguna manera pueden ser referidos "a un objeto suprasensible y así, pues, mediante una causalidad tan determinada, no se puede conocer en absoluto qué sea Dios" [hay que distinguir entre que sea Dios y qué sea Dios]. Habla, por último, de una propedéutica basada en una teología física ("físico-teológica") que produzca "la idea de un fin final". Pero incluso esta teología que puede determinar un concepto de Dios para el uso de la razón práctica, no puede "sin embargo, producir esa teología, ni fundarla de un modo suficiente en sus argumentos". Queda así abierto el camino a la *Crítica de la razón práctica* (que fue, en realidad, su tercera *Crítica*) en la que intentará superar estos escollos teóricos a partir del hombre considerado como *noúmeno* y de la idea ("indemostrable" también) de *libertad*. El *Opus postumum* pondrá en evidencia la insuperable dificultad de una demostración de la existencia de Dios (que quedará reducido a la mera *fe*) y, en última instancia, sus intrincados y fallidos recorridos kantianos para realizar una "demostración" que él mismo volvió imposible para una "razón pura".

[Como resultado se puede afirmar que es imposible *demostrar* ra-

cionalmente la existencia de Dios. Incluso la idea de *analogía* es una forma (que incluye todas las "demostraciones") de antropocentrismo que le atribuye a Dios el conjunto de las cualidades humanas. Incluso aunque se negaran dichas cualidades como *atributos* de Dios, vale decir que se negara todo hablar y todo querer hablar de la inmanencia de Dios, de la interioridad y de las formas de su ser ("todo lo que se diga de Dios es falso"), subsistiría el problema del "algo". Hay algo y no nada. *Hay* no-nada, es decir que *hay-algo*. Pero como ese "algo" (constante en la exposición kantiana) es indeterminado, lo único decible es *hay*, un *hay* que implica el *decir* como su forma primera. El primer decir es el *hay* que es el decir. En el *O. P.* Kant se ve tentado (recordemos que se trata de un "fárrago" y no de una obra concluida) a identificar a dios con el hombre. Un esfuerzo que volvería a plantear el problema desde otra perspectiva. Desde un nominalismo extremo podríamos decir que el nombre de "dios" se le puede aplicar al nombre de "hombre", sin que esta nominación solucione la problemática teológica. La negación de Dios implica la negación del hombre, y viceversa. ¿Esto nos sitúa en la necesidad de un "nuevo comienzo"? ¿En el abandono tanto de Dios como del hombre? "Lo que queda cuando no queda nada" es la pura expectativa: una expectativa sin sujeto y sin objeto: sin nadie que la experimente y sin que se espere nada. Fuera del hombre, del mundo y de Dios, la "expectativa" es el propio *hay* absoluto: sin *ser* y, al mismo tiempo, *no-nada*. Es imposible pensar *eso*: el *hay* increado, sin determinación y simultáneamente receptáculo de todas las determinaciones posibles. Despojados de toda determinación los desnudos-hombres, sin saberlo o sabiéndolo, son-sin-ser el *lo,* el *se,* el *eso* o, con otras palabras, el *hay-que-dice-hay*. Lo que digamos después pertenece a lo indecible del nuevo comienzo o: en este punto comienza el nuevo comienzo (comienzo que es asunción, más allá de la historia del ser, de la historia del hombre como historia del ser). ¿Último Dios como "afuera", como lo "abierto" del dios-sin-dios?]

notas

cuando morton feldman le dice a guston que hay que tirar la llave me parece que se equivoca, porque no hay nada que tirar ni nadie que tire nada, ni siquiera hay dejar-ser porque quién deja ser, además ser es el colmo de no dejar ser al ser, y además quién es el que deja ser al ser...

si se dice no hay nada se forma un remanso alrededor de la frase, digo, si no hay *nada* niego la nada luego hay algo, pero si hay algo la nada lo barre de inmediato porque *no hay nada*... es casi simple... hay... no *nada* ... ¿algo? ¡es mucho decir!

a todos los conceptos últimos, dios, ser, voluntad, ereignis, trieb, se los puede inquirir respecto a su ¿por qué? si digo yo o dios o acontecimiento, si digo vida... como conceptos fundamentales es decir que desde el fondo sostienen todo lo que sea o se diga, de inmediato se los puede someter a la pregunta *¿por qué?* ¿por qué hay dios? ¿por qué hay ser? si se responde por tal o cual cosa o por X uno puede preguntar ¿por qué tal cosa o X? la pregunta es lo único último a condición de que nadie pregunte nada la pregunta andaría por el vacío como otro vacío, y si la pregunta no tiene respuesta ya que cualquier respuesta puede ser sometida de nuevo a otra pregunta y así al infinito luego no puede haber pregunta última salvo repetir como respuesta la pregunta qué es el ser qué es el ser... lo que equivale a decir aquí termina todo o toda pregunta es improcedente y si uno dice hay el hecho del hay sin más la pregunta no por insidia sino por su propia naturaleza impotencia o soberanía o como se la quiera llamar insiste ¿por qué hay lo que hay? ¿lo? ¿por qué "lo"? la respuesta puede ser porque sí, sin ninguna *razón*... pero si hablamos estamos

perdidos sólo silencio y si la pregunta insiste sobre el qué y el por qué del silencio y el esto el hay el más

respecto al tiempo: imagino un tipo caminando sobre un hilo infinito en un espacio infinito a un lado no hay nada, es lo que llamamos pasado, por lo común se cree que es algo que vamos dejando atrás en nuestra marcha, como si avanzáramos en el mar y dejáramos estelas, huellas, en una masa consistente, lo que tenemos *ahora* son cartas, memorias, códigos, escritos de historia, de filosofía, puntas de flechas, informes, monumentos, pero todo eso lo tenemos aquí y en este instante, en el hilo, porque a un lado no hay nada, absolutamente nada, hacia el otro lado, digamos hacia el futuro, tampoco hay nada, hay proyectos, pronósticos, pero un vacío también absoluto, en este punto, una vez aceptado que no hay pasado ni futuro reales, hay que suprimir el hilo, que no existe, y finalmente suprimir al tipo, que tampoco existe, *click*

en su comentario a la nota 5 de *Ser y tiempo* Derrida analiza detenidamente el concepto de tiempo en Aristóteles, Hegel y Heidegger. El comentario tiene como objetivo analizar la idea heideggeriana de tiempo, pero el trasfondo expositivo está dado por el análisis del tiempo en Aristóteles y Hegel. Concepto *vulgar* del tiempo: "medio homogéneo en el cual se cuenta y se organiza el movimiento de la existencia cotidiana" al que llama "nivelamiento del tiempo originario", una suerte de éter ("medio de trasparencia ideal, de indiferenciación absoluta...") del ente en totalidad. El tiempo es la existencia del concepto (el hombre) (sin hombre-concepto ¿para quién habría "tiempo"?). Reducido al *ahora*, (el *punto* aristotélico, el *ahora* hegeliano), el tiempo en cuanto *punto* ingresa al *espacio* como linealidad de puntos pasados, presentes, futuros, con una primacía histórico-filosófica del *presente* y del ser como *presencia.* El tiempo, sigue Derrida, es "la verdad del espacio" (sin tiempo no habría puntualidad espacial: el punto, la *stigmé*, "es el concepto que en Hegel como en Aristóteles, determina el ahora" (*nun*). La aporía consiste en la rele-

vancia del presente y, al mismo tiempo, el no del presente: el ya no del pasado, el todavía no del futuro, y la inaprensibilidad por inexistencia del presente. "Aristóteles deja en suspenso la cuestión"... metafísica. Heidegger invierte dicha cuestión: "El tiempo será entonces eso a partir de lo cual se enuncia el ser del ente y no eso de lo cual se tratará de derivar la posibilidad a partir de un ente ya constituido", el tiempo es la condición de posibilidad de la aparición del ente: Kant: "La forma del sentido interno es también la forma de todos los fenómenos en general" (Derrida, p. 55). Espacio, tiempo, ¿o espacio-tiempo? ¿La "aporía"? Ser al mismo tiempo, ni anterior ni posterior, es ser en lo mismo, en el *ahora*, si las cosas anteriores y las cosas posteriores son en ese ahora, lo producido hace miles de años sería lo mismo que se produce hoy, y nada sería ni anterior ni posterior a nada... Incluso el segundo que acaba de pasar es ya nada, ni cercano ni lejano: luego infinitamente lejano y cercano: nada. La conclusión derridiana: "Tal vez no haya 'concepto vulgar del tiempo'", es decir linealidad tripartita (o cuatripartita si agregamos el ámbito de la pregunta como *donación*). En esta linealidad (metafísica) domina la *presencia* (el presente), pero... "no se puede oponerle *otro* concepto de tiempo, porque el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. Al querer construir este *otro* concepto se advierte de inmediato que se lo construye con otros predicados metafísicos u onto-teológicos". Esta es una crítica general a Heidegger pues el "extraordinario quebrantamiento al que somete a la ontología clásica *permanece todavía comprendido en la gramática y el léxico de la metafísica*" (yo subrayo): porque el eje fundamental de todas las oposiciones críticas se articula alrededor de la dicotomía auténtico/inauténtico, temporalidad originaria/temporalidad caída (Heidegger habla de la caída de un tiempo originario en un tiempo cayente). La oposición originario/derivado también es metafísica; la búsqueda de un origen "¿no es la operación 'esencial' de la metafísica?" (Derrida, p. 74). ¿Por qué "caída" de una temporalidad en otra? ¿Por qué auténtica o inauténtica una u otra temporalidad "si toda preocupación óntica ha sido suspendida"? Esto es lo que se pregunta el mismo Heidegger al

término de *Ser y tiempo*: si la temporalidad originaria conduce al sentido del ser. Lo que se plantea para concluir su gran obra filosófica es "cambiar de horizonte". Se trata "de remontar del presente a un pensamiento más originario del ser como presencia". Se trata de la relación entre la *presencia* en general y lo que la excede; tal exceso no se puede leer "en la forma de la presencia", no se puede leer a partir de la metafísica como tal en cuanto excedencia que apunta a otro *texto*: al texto del Acontecimiento de ser y hombre co-apropiados (*Ereignis*) como donación: el *hay-se-da* (*es gibt*) en lugar del "ser".

el tiempo pertenece al movimiento del orden empírico, sin movimiento no se puede hablar de pasado-presente-futuro, pero el movimiento para ser captado como movimiento exige lógicamente un algo inmóvil respecto al cual el movimiento sea movimiento. Si *todo* estuviera inmóvil no habría tiempo. Lo inmóvil es el concepto-hombre o el absoluto que como tal no tiene nada fuera de sí en relación a lo cual moverse. En lo empírico hay tiempo porque hay "hombre" (cuando hablamos de años o de horas, estamos hablando de años u horas *para el hombre*); pero en lo *trascendental* no puede haber tiempo porque no hay nada que se mueva y que funde la posibilidad del tiempo. No se trata de una nueva posibilidad del tiempo, de otra temporalidad, sino de una no temporalidad esencial (¿el instante?, ¿la eternidad nietzscheana?) que abre a un posible otro-que-tiempo. En todo caso la palabra ("Dios") señala, hace signo, hacia tal a-temporalidad o tal *eternidad*.

no hay un "yo" que piense (como si pensar fuera un atributo, algo que se añade al yo); hay yo-yo y pienso-pienso. Si yo//pienso (el yo y el pienso absolutamente separados) luego si "yo" entonces no-pienso, y si "pienso" entonces no-yo; no hay un yo sin pensamiento que posteriormente piensa ni un pensamiento sin yo que posteriormente adquiere un yo: yo pienso. Decir yo soy donde no pienso, y pienso donde no soy, es restaurar la dicotomía metafísica entre sujeto (yo) y objeto (pensamiento). Con *Da-sein* y *Ereignis* Heidegger dice preci-

samente esta inseparabilidad, y lo mismo dice Descartes, a su modo, con sus palabras: *cogito-sum*. "Soy" / "Pienso" son lo mismo, luego aunque los separemos radicalmente seguimos manteniéndolos en tanto "yo" y en tanto "pienso".

después de haber seguido a Kant, ahora, en unas pocas líneas, trataré de resumir mi "estupor" ante su pensamiento. Así como Descartes dice que sabe que *es* pero no sabe qué-es, de la misma manera Kant sabe que hay "algo" (*noúmeno*, cosa-en-sí, X, alma, libertad...) y no sabe *qué* es. Y no lo sabrá nunca, porque no se puede saber o lo único que podemos saber es que no se puede saber. Esto es lo que nos dice o enseña la filosofía de Kant. Ese, que es su "abismo" (el abismo de la razón), es también nuestro abismo. Queremos saber qué es lo que se llama "alma", sujeto, yo o ese "algo", ese *lo* o *eso*, que vivimos, que indudablemente somos en la medida en que (somos) no-nada, es decir que no somos nada y, sin embargo, no podemos demostrarlo, no podemos decir *qué es eso que, sea lo que sea,* "*es*" "somos". No se trata de un vacío o una nada ontológicos sino de un vacío o una nada de "cosa", de algo, sustancia, ser o lo que sea. Queremos tener o ver o comprender el alma-sujeto como vemos o comprendemos un árbol o un vaso o una montaña, pero no vemos nada sensible, no vemos ni comprendemos nada, precisamente porque no hay nada que comprender. Kant lo dice desde el comienzo hasta el final: estamos en lo incomprensible, somos incomprensibles: *hay* alma, dios, sujeto, yo... pero cuando intentamos nombrarlo, determinarlo con nuestros conceptos, *eso*, el *algo, la cosa,* se retira o se ausenta o *huye* dejando sólo el *hay*, el solo y desnudo *hay*. *Hay-hay*, todo lo demás es el discurso humano, la vacilación humana, paradojal, contradictoria, arbitraria, indeterminada. Kant abre a un "algo" que no podemos conocer como tal y lo llama *noúmeno*: de eso indeterminado se han dicho y se seguirán diciendo infinidad de cosas (en la actualidad estamos en el inicio de un nuevo comenzar a decir). Siglos definiendo o queriendo definir teológica o filosóficamente *eso* que no puede ser definido ni nombrado porque al nombrarlo ya no está y lo nombrado es de nue-

vo una "cosa", un ente, y siempre se recomienza la ardua tarea de la búsqueda del nombre imposible. Imposible porque todo nombre determina, delimita, cosifica. Entonces recurrimos a nombres que carecen de referentes, a simples letras sin sentido, como las letras bíblicas (yhwh) o absoluto o infinito, palabras que reflejan sólo nuestra imposibilidad de nombrar *eso*, el puro y simple *hay*. Decimos "absoluto" (la filosofía de Hegel consiste en la explicitación del absoluto) o "infinito" (así llama Descartes a "dios"), pero en realidad no estamos diciendo nada. Por principio el absoluto y el infinito no pueden ser determinados porque el solo intento de determinación los aleja de la determinación que termina por no determinar nada. Pero al menos yo, que no sé quién soy, al menos sé que "existo", sé que *hay*, sé que a *eso-esto* no puedo someterlo a la duda ni ponerlo entre paréntesis. El simple acto de hablar tacha la nada, vuelve imposible la nada-absoluta. El *hay* (el sé que soy-existo sin saber *qué* soy) es el emerger de la no-nada (el ser-arrojado heideggeriano es este emerger, esta manifestación o *kénosis* del *hay* anterior incluso al "ser"). Todo lo que viene después, ya se trate de la inmortalidad del alma o las cualidades de "Dios", es falible. Del *eso* o del *lo* neutros podemos decir todo o nada o cualquier cosa, pero teniendo en cuenta que incluso negándolo lo afirmamos: algo indecible e inexplicable es la vida: *esto* que...

soy un ser algo sin adentro ni afuera, sin pasado y sin futuro; sin yo, sujeto, sustancia o ser, un "algo" invisible e inexistente... No obstante actúo-vivo *como si* "alguien" material, real, empírico, y a la vez psicológico, espiritual o trascendental, habitara adentro de mi cuerpo y lo dirigiera. Como si hubiera alguien que desde fuera del pensamiento pensara el pensamiento; alguien que hablara desde fuera del habla. Cuando Descartes y Kant dicen que hay Dios pero que no pueden demostrarlo o que es incomprensible, están señalando el punto donde se produce el término y el inicio de un nuevo otro comienzo. El nuevo comienzo no es un nuevo pensamiento filosófico ni una nueva intuición. En la primera *Crítica* Kant dice que del *noúmeno* (cosa-en-sí o X) lo único que sabemos es que no podemos saber;

pero al decir que el fenómeno es fenómeno del *noúmeno* de alguna manera está reconociendo que del *noúmeno* al menos conocemos el fenómeno. Y en su segunda *Crítica* dice que conocemos un *noúmeno*: el que somos nosotros mismos (también Heidegger reconoce que el fenómeno es una manera de captar el *noúmeno*, ya sea desde lo finito o desde lo infinito). "Dios" sigue el mismo destino y se vuelve un *nombre* de *eso* que no tiene ni puede tener nombre. Si dejamos de lado la idea idolátrica de un Dios personal, bondadoso, inteligente... lo que la palabra Dios mienta es una ausencia de determinación, de concepto, de ser... Al decir "Dios" intencionamos al menos dos posibles significaciones: a) un incognoscible de lo que no podemos decir nada, en cuyo caso se impone el silencio; o b) le damos el nombre de Dios a la naturaleza dada (Spinoza: *Deus sive natura*). La "muerte" del Dios idolátrico que nunca existió (Nietzsche) es una metáfora, nos lleva a la idea del "último dios" (Heidegger). Último dios no implica el último de una serie idolátrica (mono o politeísta) sino lo *abierto* que abre la inexistencia de Dios; el *último* deja ver lo abierto y es a partir de lo abierto que se da el comienzo de algo que debe ser liberado de la idea y del nombre de Dios, porque este nombre está investido esencialmente de las categorías que humanizan precisamente lo inhumano del nuevo inicio.

la palabra "Dios" puede ser historizada (por ejemplo un futuro diccionario diría: "palabra que se usó en tales o cuales épocas para significar tales o cuales cosas") o se puede seguir usando para significar algo absolutamente distinto a su uso histórico (para nombrar una *presuposición* indemostrable que actúa como un post-límite imaginario). En ambos casos la palabra "dios" pierde toda connotación realista y se convierte en un *signo* vacío que puede adquirir un nuevo sentido en el espacio indeterminado del *dios-sin-dios*. Lo que surge en este punto es la pregnancia de las *paradojas*: poder justificar racionalmente dos opuestos (los sofistas fueron maestros en esta tarea); y la pregnancia de los *supuestos y presupuestos*. Un *télos* de la naturaleza (ver la segunda parte de la *Crítica del juicio*) implica el *supuesto* de la exis-

tencia de un Dios creador; la inexistencia de un Dios creador reduce el ámbito teleológico a la acción del hombre (los *signos* adquieren sentido en el ámbito humano como no-humanos). La muerte de tal-hombre, que podemos enunciar como muerte del hombre, implica la extinción de todo signo: sin interior y sin exterior, sin pasado-futuro y sin presente, desaparece no sólo la "idea"-de-hombre sino el hombre en cuanto tal. No queda nada de lo que constituyó la metafísica onto-teo-lógica, y tampoco queda –y esto es más grave aún– este hombre ideal impostado como empírico. Entramos en lo otro-que-mundo y en lo otro-que-hombre (yo/sujeto/alma...). Al no haber Dios como supremo-emisor y al no haber hombre como receptor, lo que cae es el *signo*. No todo es signo (creado por Dios), ni existen signos "creados" por el hombre (lo que hay es lo que hay, sin significación). Incluso es imposible enunciar el *hay* porque no existe quién enuncie ni a quién se enuncie. Pero, se dirá, el hecho de hablar, de decirlo-escribirlo, contradice la afirmación de inexistencia. En un nivel empírico por supuesto que es así, pero en el nivel trascendental de la inexistencia todo se aniquila, y somos igual a un árbol o una piedra. La tautología bíblica de Dios no pudiendo enunciarse, no pudiendo salir del *soy-soy* ("soy /el que/ soy") para construir un discurso, es ejemplar. No es el tartamudeo de Moisés el que le impide arrancar sino que *no "se" puede* arrancar. Lo mismo que cuando muestra la espalda y no el rostro. No se trata de que no se pueda ver el rostro de Dios sino que Dios no tiene rostro, es el vacío absoluto (es decir: muerto). Dios como la muerte de Dios. ¿Es este el "mensaje" bíblico? Así lo interpretó Schönberg cuando al comienzo de su ópera le hace decir a Moisés "¡Oh inmensidad!". Agreguemos: Inmensidad muda, inmensidad absoluta *sin signos*. Es obvio, como dice Kant, que el mundo y el hombre existen, pero más allá de la obviedad empírica, la pregunta fundamental es: ¿Qué (es) el "hombre"? ¿Qué (es) el "mundo", el "yo", el "sujeto"? ¿Qué (es) el habla, el lenguaje, la *palabra*? ¿Qué quiso decir Hölderlin al decir: "un signo somos, indescifrado" y agregó: "¡lo sagrado sea mi palabra!" y "poéticamente habita el hombre"... Son las últimas palabras antes de entrar en el "abismo",

las últimas palabras decibles, las últimas palabras del hombre en el fin del hombre, ¿el albor de *algo* que no es "algo" sino puro advenir... de nada de algo, de cosa, de dios, de hombre...? ¿Un advenir de lo otro-que... esto? ¿De lo Silencioso? ¿De una Aceptación? ¿Aceptación de qué cuando no hay nada? ¿Rechazo del no-nada y aceptación de la nada? ¿Cómo saberlo si no hay quién para saber *eso*?

el hombre desde siempre (por supuesto que "siempre" es mucho decir y debe entenderse como la imposibilidad de determinar un comienzo) trató y trata de nombrar el *eso-lo-se* que supone el origen y/o el *sentido* de lo que *hay* o *ex-siste*. Y este *nombrar-lo* (es) lo más imposible de lo imposible. Quedarnos sin *decir* es nuestra única posibilidad de *decir* si aceptamos que la *imposibilidad* es lo imposible.

la posibilidad de re-inicio actual y tal vez posible del pensar creo que debería comenzar con una *búsqueda* en el espacio de la mística, del arte en la multiplicidad de sus formas, en la filosofía como *intento* rico en su fragmentación, e incluso en el imposible de las ciencias. Una búsqueda que intenta llegar al fin, *tocar-lo-intocable*... pero esa "locura" como fondo último del pensar es un *don*: se nos *da* lo imposible como imposible, y en ese silencio de la paradoja, de la contradicción paradojal, se abre... ¿qué?, ¿la intemperie infinita? Y en esa infinitud-dicha, no como cosa sino como absoluto misterio, el hombre habita, no como un "deber" sino como una *gracia*... un don sin donante, la palabra sin letras, un pensar sin pensamiento, un simple *hueco* sin sentido al que nombramos con letras y palabras también sin sentido, como la palabra *nada*: nada-de-cosas, no nada-de-nada. O con otras palabras "sagradas", como *Om, Alá, Dios, Él, Padre, Poesía*... en una serie interminable de esas no-palabras que señalan *lo-más* absoluto, la imposibilidad lógica de detención en un *algo indefinido-infinito*...

no hay *adentro* ni *afuera*, ni *sujeto* ni *objeto*. No hay un mundo exterior ni interior (¿de qué sería exterior si no hay interior o interior si no hay exterior?). No podemos decir que hay *nada*, pues sería contra-

dictorio con el *decir*: si hay "decir" luego *no hay* "nada". Hay no-nada. O sólo: *hay* (el *hay* presupone el no-nada). Sabemos, en el sentido de sentir-experimentar, que *hay*, pero no podemos saber quién sabe o si alguien sabe que *hay*. No sabemos qué *es* (al decir "es" queremos decir aquí manifestación, presencia de...; ambos términos presuponen una X incognoscible ante la que se da la manifestación, la presencia. No podemos saber de quién o de qué algo es la manifestación y la presencia, ni qué es tal manifestación o presencia). Un *hay*, un *eso*, un *se*, un *lo*, que no podemos determinar, que no podemos por lo tanto conocer (pero ¿quién no puede conocer si no hay quién?). Podemos *decir* que hay ser, yo, mundo, dios, pero no podemos decir *qué es* (ni si es) ese ser, yo, mundo o dios. Preguntamos por el ser del ser, por el ser del mundo, por el ser del yo y por el ser de dios, pero *es* es un concepto, una determinación de lo que precisamente no podemos determinar con ninguna palabra. No obstante aquí está la *palabra*. Pero no puedo decir que el mundo "es", ni que el yo o dios "son". ¿Por qué no podemos? Porque si decimos que dios o el ser es una X, entonces dios o el ser = X o X como determinante mayor que el ser o dios, pero entonces qué es esa X mayor que dios, etcétera. O: ¿quién o qué es *ese* o *eso* o el *se* que dice o enuncia? No podemos conocer a ese *quién* o *qué* que enuncia. No podemos decir nada; tan sólo que es o existe sin saber, por otra parte, qué significan estas palabras. Decir que no hay interior (sujeto, yo, alma...) ni exterior (mundo, dios, espíritu...) equivale a decir que no hay *quién* (un *alguien*, por ejemplo). Esta afirmación no lleva ni al nominalismo (¿pues quién nombraría si precisamente no hay quién?) ni a la expectativa empírica (por la misma razón). Ni adentro ni afuera, el *entre*: un relámpago que podríamos llamar *reino*, un lugar sin lugar, sin las condiciones presupuestas como necesarias de todo lugar. Digamos, quitándole a la palabra toda connotación mística, *misterio*. Ante todo una descomposición total del lenguaje. Pero ¿entonces?, ¿la mudez? Sí, la mudez del lenguaje común, la vuelta al sonido materno, a eso que en la descomposición se yergue como *poesía*.

el no adentro ni afuera hiere al tiempo, suprime el pasado, el futuro y el presente: ¿de quién habría pasado, presente y futuro si no hay ese quién, si no hay nadie hacia atrás ni hacia adelante? Al no-ser del instante lo llamo *reino*, y no puedo decir nada, ante todo no puedo decir que *es* (¿el ser, dios, yo, eso?) aunque tiene la evidencia infinita de lo incognoscible... Hay entre la falta de interioridad (digamos psicológica y/o espiritual) y la falta de exterioridad, una suerte de agujero, un hiato que no podemos nombrar porque no es *algo* y este hecho nos obliga a inventar metáforas vacías o paradojas. Hay un *hay* incomprensible, que nunca podremos determinar porque (es) indeterminable, pero que no obstante nos presiona, nos im-presiona, aun careciendo de *sentido* o precisamente por carecer de sentido y ser la posibilidad del sentido, una fluctuación entre ambos vacíos (si hubiera totalidad de sentido no existiría posibilidad de sentido, la posibilidad está precisamente en la hiancia; y no se trata de una creación-de-sentido o de un origen, por eso utilizo la palabra fluctuación en cuanto inasibilidad; podría incluso recurrirse al *fort-da* freudiano, pero despojado de interpretación). Tal vez, en sentido vulgar de los términos, "lo que constituye el sentido esté privado de sentido", como dice Derrida, y que esto, a pesar de Derrida y dicho sin sentido peyorativo, *sí* conduzca al irracionalismo o, dicho de otra manera, a ese hueco o agujero sin tiempo y sin ser donde se da la chispa del incomprensible *hay*. En otras palabras: el sentido se resiste a la "razón", es, como dijo el poeta Silesius, "sin por qué y sin para qué", sin causa-origen y sin *télos*-fin, agreguemos: sin *ser*.

si el desarrollo enajenante de la ciencia lograra ocluir la hiancia (lo que Heidegger llamó lo abierto, el "claro") donde se *da*, digamos la palabra de Hegel, la *negatividad*, entonces el mundo humano estaría clausurado. A ese punto o encrucijada donde se decide no tanto el futuro sino el instante, el ahora-presente, Derrida lo llamó, sin llamarlo así expresamente, *espectro* o *fantasma*, y criticó a Marx porque éste veía la revolución como fin de la espectralidad (entendiendo por "espectro" o "fantasma" la *Idea*, el mundo escindido entre idealidad

y materialidad). En realidad Marx habló de la superación del fetichismo como "*reino*" *de la libertad*, y del comunismo como un nuevo "fantasma". Quiero decir que de alguna manera sostuvo también un "nuevo inicio", lo que implica la necesariedad de una también nueva fisura (el *reino*) donde fuera posible un nuevo *acontecimiento*. No creo que Marx lo pensara así, pero me parece que así puede ser leído. Y no se trata ni de rescatar ni de revivir a Marx sino de señalar su parte, un análisis crítico, de "algo" *interminable*. Por supuesto que estas posibilidades escapan al planteo conciente de lo que podríamos llamar una ontología de ese *entre* imponderable entre la falta de interior(idad) y de exterior(idad). Pero esa hiancia del *entre* es la posibilidad de enormes resistencias a la enajenación y destrucción en curso producidas por el desarrollo del Sistema cuyo *télos* inconciente (la técnica es esencialmente inconciente) es una total realización que implica la transformación de lo humano en "cosa" o, lo que es lo mismo, su extinción, su ser-hacia-la-muerte realizado o su finitud realizada.

una palabra esencial de la metafísica es *último*. "Último" en cuanto no hay *más*, se ha llegado a un punto final, a un fundamento de todos los fundamentos, a un Ser o Dios o Algo o Todo o Fin, que ponen término a la búsqueda histórica efectuada por la ontología. "Dios" es la palabra maestra de la metafísica en cuanto vida (la existencia) y pensamiento (teológico). "Ser" es la palabra maestra de la filosofía. No hay *último* porque cuando se llega a lo último lo último se abre y se busca lo último de lo último, el más que último (ya se trate de Dios, del Ser o del Espíritu...). El "más allá del ser" podría estar inscripto en la puerta del nuevo comienzo. Mientras que lo "último" cierra, finaliza o concluye... lo abierto es la entrada en el exceso, en lo que *llamamos* infinito o absoluto, que no son cosas o algo determinable, cognoscible, que no son lo último pues señalan el campo interminable de lo abierto. [¿Eso *abierto* será lo que hace *signos indescifrables,* lo que *oímos* en nuestra conciencia como afirma Heidegger?]. El nuevo comienzo (que "se hace al andar" porque no hay un camino-hecho sino que el camino es el andar y el andar *es* el

camino) no es, porque el ser ha caído al final de la metafísica, sino que se hace haciéndose. El nuevo comienzo no lleva a ninguna parte (no hay adónde ir, salvo que uno crea que *ir* es ir a otro país, a otra ciudad, a otra casa o cosa...). El nuevo comienzo en realidad no existe o llamamos nuevo comienzo al "abismo", a la falta de fines, de agarraderas, de sentido... salvo los fines empíricos... No estamos hablando de eso, por supuesto. Estamos hablando de fin-final o último sin *más*. La "muerte de (este) hombre" nos pone delante de lo abismal, es *ya* lo abismal. *Ya* Nietzsche vislumbró el "no hombre" o el *más-allá-del-hombre*: el tipo *artista* o el tipo *místico o el pasivo*... ¿Su enunciado del Eterno Retorno quedaba preso de lo mismo? ¿Era lo último del decir? ¿O apuntaba a la imposibilidad del tiempo, al puro *instante* extraído de la sucesión "vulgar" pasado-presente-futuro? ¿El retorno extático era lo último o la apertura de una eternidad abierta al infinito, donde la onto-teo-logía ha quedado atrás como restos que en el mejor de los casos, y antes de caer en el total olvido, son los restos arqueo*lógicos* de una edad sin memoria?

n. corona

En su libro *Pensar después de la metafísica*, N. Corona expone el pensamiento del "último" Heidegger remitiéndose fundamentalmente a lo *Ereignis* ("Acontecimiento co-apropiador" de ser y hombre) y al *Es gibt* o *hay-se-da* o *Ello-da.* El problema es el neutro *Se*: ¿qué de ese *se* o *ello* que *dona*? Lo que *se* dona es ser, tiempo, pensamiento, pero queda el problema del *se,* vale decir de quién dona. Dice Heidegger: "Enigmático sigue siendo, pues, el Se, y nosotros mismos seguimos estando perplejos" ante el *Se* que dona el ser. (¡Un Heidegger "perplejo" no deja de ser sorprendente!). Advierte, además, que existe el "peligro" de que "con el nombramiento del 'Se' introduzcamos arbitrariamente una potencia indeterminada [¿un Dios?] que debe poner en marcha todo dar de ser y de tiempo" (*Tiempo y ser*, ed. Tecnos, p. 36). Esto es, además de un peligro, un problema. En resumen: el *Se* que *da ser y tiempo* (ser y tiempo no *son* sino que *hay ser y tiempo*) es lo *Ereignis* en cuanto *Acontecimiento co-apropiador* de ser y tiempo. (Corona: "Tal pensar final de Heidegger se halla cifrado en un término: *Ereignis*" (ob. cit., p. 307)). El Acontecimiento es considerado así como *singulare tantum*, como presupuesto último, vale decir presupuesto sin *más* (es decir sin otro presupuesto). Por eso, dice Corona, este último presupuesto, lo *Ereignis,* es "inefable". Lo extraño es que de ese *se* "inefable" habla desde sus comienzos la filosofía. Pero Heidegger, reconoce Corona, "no dice que lo último de lo *Ereignis* [...] sea Dios"; más aún, Heidegger habla del "último Dios" como el totalmente otro frente a los dioses *sidos*, "sobre todo frente al cristiano". El "último" dice Heidegger en *Aportes a la filosofía* (ed. Biblos) es "el más profundo comienzo" (p. 325); "El último Dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades" (p. 330). Según M. Garrido, en su "Introducción" a *Tiempo y ser*, esta obra de 1962 sería "la clave de su último pensamiento". Ya no se trata de la "activa resolución de *Ser y tiempo* sino que el ser y el tiempo son sólo

momentos de algo aún más insondable y enigmático que Heidegger llama el *Acaecimiento* (*das Ereignis*)". Intentemos resumir sus principales enunciados: 1) pensar el ser sin lo ente; 2) desde el comienzo del pensar occidental "ser" quiere decir "estar presente" o presencia; 3) ni el ser ni el tiempo son "cosas" reales y concretas o "algo ente"; "No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser, se da el tiempo"; 4) ¿qué de ese *se* o *ello* que "da ser y tiempo"?; 5) el "dar" (la donación) es "tan oscuro" como el "Se" o el "Ello"; 6) el "estar presente" tiene diferentes nombres en la historia del ser: *uno*, *lógos*, *idea, ousía*, *substancia*, *mónada*, *espíritu*, *amor*, *poder*...; 7) lo que no es pensado es el *se da* (*es gibt* = hay-se-da); 8) además de pasado-presente-futuro hay una *cuarta* dimensión: la de la *donación* o el *se-da*; 9) la donación implica un *donante* (un alguien que da), un algo que se *da* y otra alguien que recibe lo que *se* da o dona; 10) el ser pasa a ser donación del Acontecimiento (*Ereignis*) y no el Acontecimiento donación del ser, dice Heidegger: "El ser desaparece en el acaecimiento apropiador"; 11) si el *Acontecimiento* de co-apropiación *da* el ser, no puede a su vez ser (¿quién o qué le daría ser si él es quien da ser?). Para N. Corona, y esta es su radical diferencia con Heidegger, es Dios quien da (*crea*) el ser. Y no cualquier Dios sino el Dios bíblico, el Dios de Abraham, Isaac, Jacob y Jesús, y a partir de esta creencia, de esta *fe*, construye un mito-teológico o vuelve a armar el mito teológico del *cristianismo* que Heidegger considera la culminación de la metafísica expresada como sumo Ente. Al no haber *prius* o precedente de lo *Ereignis* éste es inconcebible e inenarrable, sólo resta guardar *silencio* o repetir "*das Ereignis ereignet*" (el Acontecimiento acontecimientea o: el Acontecimiento-Acontecimiento o algo así). A este pensamiento en abismo, y en esto tiene razón N. Corona, sólo le queda un *puro esperar,* vale decir una espera que no espera algo, una espera vacía (de ente y de ser). Corona interpreta: entregarse al *misterio*, porque "misterio" señala un *algo* que ocultándose sostiene el misterio. Corona, a la inversa del silencio de Heidegger, nombra el misterio con la palabra *Dios*. Por cierto que Heidegger en los *Beiträge* habla del "último Dios" y en su entrevista casi testamentaria habla de la necesidad de aparición del Dios que "salva". ¿En qué medida el enfrentarse de Heidegger a lo *abierto* abismal,

incognoscible e innominable, no nos pone ante el reconocimiento ontológico del exceso, del *más* o de un *posible* post-*Ereignis* incluso? Para Corona, el *prius* del *Ereignis* es el "abismo de todo abismo". El Dios del hombre religioso (él mismo) "es más" que el *Se* o el *Ello* (p. 312), y esto posibilita una alianza entre Dios y el hombre, "alianza que se daría en acontecimientos y actos singulares concretos, datables [...], como sucede en la historia de Israel y en el Nuevo Testamento". Dice: finalmente "no se trata aquí del *Es* [*Se o Ello*], ni simplemente de Dios –y menos del Dios de la onto-teo-logía– sino del *Dios* de Abraham, de Isaac y de Jacob, de Yahweh, que se entrega finalmente en Jesús, a una con él, como su padre lleno de amor y realmente Padre de los hombres" (nota 76; p. 313). ¡Extraño "amor" el del Padre frente al martirio en cruz de su Hijo! Como conclusión tomemos esta frase final de Corona: "Por cierto, este Dios de Heidegger no es, entonces, el Dios cristiano. En todo caso, para la fe cristiana, podría ser un Dios pre-cristiano". La interpretación que Corona hace del pensamiento, digamos, religioso de Heidegger está determinada en última instancia por la *fe*, por su *creencia* en un Dios personal e idolátrico. La crítica de Corona a Heidegger se funda en la torsión que la *fe* como ontoteología produce en su interpretación. Pienso que la interpretación de Heidegger debe abandonar la filosofía y tratar de aventurarse a una lectura inicial desde el "nuevo comienzo", el que precisamente abjura del Dios que ocluye lo abierto como sagrada posibilidad del *aguardar* sin *Ser*, sin *ente*, y sin *Dios*. La exposición apropiación que realiza Corona del pensamiento "religioso" de Heidegger tiene un límite preciso cuyo nombre es Dios. La Idea-Dios, en cuanto idea idolátrica (ya se trate del sumo-ente, del Ser-Supremo, de Dios *causa sui*... en resumen: del Dios de la metafísica), clausura lo abierto como posibilidad-imposible del *Se* ignoto e inaccesible.

El *silencio* de Heidegger es ontológico y no un estar callado: "La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio"; la llamada es una "Voz desconocida"; la llamada "llama sin ruido de palabras". Quien llama es el propio *Dasein* y "llama al silencio"

(*Ser y tiempo*, §57). El silencio es apertura a un no se sabe qué, a un espacio que en *Tiempo y ser* llamará *Ereignis-Acontecimiento co-apropiante* ser-hombre. Lo *Ereignis* no es una clausura sino el "alba" de otro comienzo en el abandono de la metafísica. Allí el poeta y el pensador en el temblor de la más intensa expectativa son tocados por el paso del misterio, y es en el misterio donde ese hombre "ya no hombre" es hablado por el canto de la eternidad, por el balbuceo de la eternidad.

En "La corriente subterránea del materialismo del encuentro" (1982), Althusser sostiene que "el objeto de la filosofía es para Spinoza el vacío", y que para comprender esta afirmación basta tener en cuenta cómo comienza la *Ética* con: Dios. En una carta Spinoza dice: "unos comienzan por el mundo, otros por el alma humana, yo comienzo por Dios". Se trata de los escolásticos y de Descartes: "Descartes, que comienza por el sujeto pensante y por el *cogito* y se remonta también al dúbito y a Dios". Althusser no tiene en cuenta el hecho, esencial, de los diferentes niveles de análisis puestos en juego por Descartes: a) existe un *comienzo* lógico (dudo-pienso-existo // Dios); pero b) no existe un *comienzo* ontológico. No hay *comienzo*, sólo *hay* un acto absoluto. Cuando Descartes realiza su "demostración" o su razonamiento *lógico* no ignora que *existe*, la "duda" es una duda *metódica* y no ontológica. [*Principios,* 6: "No podríamos dudar sin ser, y que este es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir"; en las *Segundas respuestas* critica explícitamente la idea silogística del enunciado (Descartes, *Oeuvres,* p. 376 y ss.)]. Luego, no se puede decir que ontológicamente "comienza" por el sujeto. Comienza por el sujeto en su *exposición* (por otra parte, lo que llamamos "sujeto" ¿por dónde podría *comenzar* realmente sino por sí mismo?). Lo primero es el mundo como yo mismo.

Althusser: "Todos pasan por Dios. Spinoza se ahorra todos esos rodeos y deliberadamente se instala en Dios". En realidad, habría que decir que él, Spinoza, *nombra* o denomina "Dios", *luego* de un extenso recorrido filosófico, a la *sustancia* (Althusser no tiene en cuenta que Dios, como inicio de la exposición de la *Ética*, es ya la conclusión de un extenso recorrido filosófico que *presupone* "el alma humana": *Spinoza* comienza por Dios, pero se trata de "Spinoza", es el *filósofo* Spinoza el que *comienza*...). Comenzar por Dios significa,

dice, "comenzar por ese *más allá del cual no hay nada*"; pero ¿cómo saberlo?, ¿por definición, por concepto? Yo digo que más allá de la naturaleza (o Dios) no hay nada, pero esta no deja de ser una afirmación arbitraria; recordemos que habla de un innombrable e incognoscible más allá del ser, lo que siendo también arbitrario no deja de señalar una posibilidad. Prosigue Althusser afirmando que al decir "'comienzo por Dios' o por el todo o por la substancia única, y dejar entender 'no comienzo por nada' es en el fondo lo mismo: ¿qué diferencia hay entre el Todo y nada puesto que nada existe fuera del Todo...? De hecho ¿qué puede decirse de Dios?". En realidad *toda* la *Ética* es un discurso sobre Dios o la Naturaleza: por empezar dice que Dios "obra únicamente por las leyes de su naturaleza"; "Dios existe por la necesidad de su naturaleza"; "la omnipotencia de Dios ha actuado eternamente y permanece por toda la eternidad en la misma actualidad"; "el entendimiento de Dios"; "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas"; "Dios es eterno o dicho de otro modo, todos los atributos de Dios son eternos", por lo que se infiere que Dios es sus atributos, pero ¿qué es ese Dios que es la suma de sus atributos o cada atributo es Dios y la suma de ellos sería otro Dios?; "Nada hay contingente en la naturaleza"; "Dios no tiene pasiones", "Dios, hablando propiamente, no tiene Amor ni Odio hacia nadie", pero, a su vez, "es causa de la tristeza" (pero si es causa de la tristeza o del amor y del odio, tiene que haber en él aquello que produce como efecto, pues todo efecto arrastra en sí algo de la causa...); etcétera. En resumen: *toda* la *Ética* es un hablar acerca de Dios; un apasionado discurso *sobre* un Dios... inexistente... salvo que a la existencia la llamemos "Dios" o que a la escritura misma la llamemos "Dios".

Además del hecho de que del Todo no pueda *decirse* nada, porque no puede salirse del todo para determinarlo como todo, no puede concluirse que el todo sea nada, vale decir que *no sea*; se trata de una nada-lógica y no de una nada-ontológica. "Dios no es *más* que naturaleza"; bien, pero, nuevamente, ¿cómo saberlo? Se trata de una *palabra*, de un axioma *no fundado en una experiencia posible*, por lo que

es imposible saberlo. Así, las afirmaciones *abstractas*, que no pueden ser corroboradas por ninguna experiencia posible, aparecen como evidencias también abstractas. Por ejemplo, decir que el Dios spinozista es "una substancia absoluta, única e infinita, dotada de un número infinito de atributos infinitos" implica, pero *por definición*, "que cualquier cosa que pudiese existir no existe jamás si no es en Dios". Por supuesto que si yo acepto como un axioma que Todo "es" Dios, entonces lógicamente Todo es Dios; pero aquí hay un problema: en la palabra "todo" (no *hay* todo, salvo que a lo conocido lo llamemos "todo") y en la palabra *es*, que ha sido cuestionada por el neoplatonismo, por Eckhart y entre nosotros por Marion, uno de cuyos libros se titula *Dios sin el ser*. Para Althusser pareciera que basta con las palabras, como si fuesen traslúcidas y definitivas. ¿Cómo saber que los atributos son infinitos? ¿Y por qué esa infinitud *incognoscible* –lo infinito no puede ser conocido como tal por lo limitado/finito– dejaría, sin contradicción, "la puerta abierta a lo aleatorio", si precisamente por propia definición esa puerta está cerrada para todo posible más allá del "pensamiento"?

Althusser menciona, sin ningún tipo de mediación, a Heidegger y Derrida; al primero a propósito del "*es gibt*" traducido como "es así" y no como "hay / se / da" –donde lo fundamental es la *donación* como *hay*; incluso no hay *hay*, decir *hay* es una sublimación sintética de múltiples *hay*; lo que hay es este hay, este hay, este hay, pero para el hay que dice hay lo que hay es un hay trascendental; al segundo lo menciona a propósito de la "desconstrucción". Todo para afirmar que Spinoza sale del "gran problema que ha invadido toda la filosofía occidental desde Aristóteles y sobre todo después de Descartes: *el problema del conocimiento*". ¿Cómo? Dice Althusser: "*homo cogitat*", vale decir: *el hombre piensa*. Althusser no advierte que esta afirmación reproduce lo que dice superar, pues *no hay un hombre extraño al pensamiento que piense* (como si el pensar fuera un atributo de una substancia hombre), sino que *llamamos "hombre" precisamente al pensamiento* (teniendo en cuenta que para Descartes "pensar" era más que pensar: era desear, imaginar, hablar, actuar, querer... en lo mismo).

[1980 la tragedia, 1983 el giro copernicano de Althusser, se libera del partido y del materialismo dialéctico, trabaja en lo que llamará materialismo aleatorio o materialismo del encuentro, ¿encuentro de qué?, de los infinitos átomos en caída libre por el vacío hasta que se produce el clinamen (el término no es de Epicuro pero sí la idea) una pequeña desviación cuyo resultado a largo plazo es el mundo, nuestro mundo –Althusser persigue esta idea a través de la historia de la filosofía: Demócrito, Hobbes, Maquiavelo, Spinoza, hasta Heidegger y Derrida, una corriente de pensamiento "subterránea", sin principio ni fin, sin causa y sin *télos*: sólo hay vacío y átomos que a partir de la contingencia del desvío y el encuentro, seguidos de la sinapsis, conforman el mundo, un orden fruto del encuentro contingente de la infinidad de átomos que pueblan el vacío sin más allá, un mundo fruto del azar y no de una necesidad ideal, como consecuencia de esta arbitrariedad mantenida, convertida en necesidad inmanente se da mundo (*es gibt* es la expresión heideggeriana que utiliza Althusser: *hay-se-da –hay*: recurre a Wittgenstein, es todo lo que acaece, lo que acontece, lo que es el caso– lo *dado* del *es gibt*, aquí se plantea el problema del *don*, de la *donación*, pero queda sin respuesta el *es*, el "se" del se-da). Heidegger reconoce que él mismo queda estupefacto ante ese neutro, el "*se*", con connotaciones teológicas, Althusser dice haber tocado un límite sin más allá: hay el vacío y lo *dado* y con este reconocimiento termina la búsqueda –no obstante, si hay donación, la pregunta, lejos de ser tachada, se vuelve esencial: ¿quién dona?, pues si hay donación lógicamente debe haber donatario, aunque el filósofo no pueda responder y así abra la posibilidad a una respuesta teológica, también sin respuesta pues con decir "dios" no damos en sentido estricto una respuesta, el materialismo lo mismo que el idealismo quedan sujetos a una imposibilidad humana: el infinito clausura toda respuesta conceptual: no hay *por qué* ni *para qué*, no hay causa ni fin del *hay*, esta no es una falla en el razonamiento de Althusser sino el límite de lo finito (el hombre), no hay "hombre" sino un "proceso sin sujeto" (para Marx lo que llamamos "hombre" es un conjunto de relaciones y no un sujeto-sustancial). Se trata de un *más* inédito, es

decir del *vacío* sin más, habría que indagar en el pensamiento religioso-filosófico hindú (pienso ante todo en Nāgārjuna) para iluminar desde otra perspectiva el problema]. Para una condensación del pensamiento de Althusser, ver su libro *L'avenir dure longtemps* (ed. Stock, cap. XIV y ss.) y *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro* (ed. Siglo XXI).

la pintura de gustavo cosacov

Comencemos con lo que está implícito en lo que indebidamente llamamos "obra", con lo que toda "obra" tiene de des-obra, de desmontaje, de eso abierto como claro de manifestación. ¡Por fin la liberación! ¿Liberación de qué? Ante todo de los ojos, que ahora pueden inclinarse ante la música, el ritmo, el tacto, la esperanza: ojos que oyen oídos que ven ojos y oídos que tocan, palabras que estallan en la boca en alabanza de creación. Vamos más despacio. ¿Qué se arriesga o se pone en juego en la pintura? En otras palabras, ¿por qué *se* pinta un bisonte o el caos o la nada?, ¿por qué *se* pinta la pintura? ¿O *se* danza la danza? ¿Es que acaso todo el enigma gira alrededor del *se*? ¿Qué es el *se*? o, mejor dicho, ¿el *se* es? El se, el lo, el ello, el neutro... la nada. No hay autor, no hay pintor. Entonces ¿qué?, ¿el solo *se*, la sola pregunta repitiéndose al infinito? Ya no imagen o imagen que no es imagen, pintura que no es pintura. Yo no pinto niños, ni árboles, ni bisontes... sólo pinto. "Desaparición elocutoria del poeta": desaparición pictórica del pintor. Nada. Pero ¿entonces? Esto: un rojo-verde-amarillo o violeta-azul o líneas al azar, descolocación dislocación del mundo en pura aparición de lo que aparece cuando no aparece nada. ¿Sí? ¿O esos son puros reflejos, pura aparición que llamamos "colores"? ¿Pero quién llama a eso *colores*? Y atrás o adelante ¿qué? Desocultamiento, manifestación, creación, ¡palabras! ¿Qué estaba oculto o retirado o no manifestado? ¿El Ser o Dios? Palabras. ¿Entonces? La tela, el pincel, las manos, el óleo, la obsesión llevada hasta la luz. ¿De quién? *Vanidad de vanidades*. ¿Por qué la vanidad de querer que haya alguien (el pintor) y algo (la obra)? ¿Por qué no la pobreza de la inexistencia? ¿Por qué querer develar? El transfondo, lo previo, el presupuesto o *Prius* de *eso*. El enigma está en que detrás o adentro de la mano no hay nadie que tenga como conciencia realizada el cuadro o el poema o la música *antes* de pintarlo o escribirlo o componerla.

El cuadro se hace ahí en el acto de hacerlo y no previamente al acto que lo hace. Esto descompone no únicamente el arte sino el mundo. ¿Entonces nada más que las cenizas o la presencia de lo nunca presente, lo *intransitable*? El vicio de la explicación, de la razón, de la construcción, el deseo de que haya alguien que pinte, que mire, que hable o que piense. ¿Podemos renunciar al yo o al mundo? ¿El arte como renuncia (o tal vez como superación no dialéctica) al mundo, como otro-que-mundo? *Eso* toca o nada. Todo o nada. La vida o la muerte. ¿Una apuesta? Lo que llamamos destino o la porrección sacra. "El espíritu es inmortal". ¿Espíritu o qué? Tal vez el *se*, el *hay-algo* y no nada. El algo tachado, como el yo, el mundo y dios, *sólo hay el hay*. La palabra *se* des-palabra. El color se des-colora, la música se des-música, el pensamiento-sin-pensamiento, etc. Entren "señores y señoras". ¡Entren! También aquí o ante todo aquí, "están los dioses".

Las cosas se dan o se abandonan en la quietud, en la constancia. No es fácil *ver-oír-pensar,* y tampoco es fácil el amor, el éxtasis, ¡la vida! No es fácil detener el mundo y recibirlo, dejarlo venir, entregarse u ofrendarse. Exige una práctica hasta lograr la comunidad en la manifestación del *eso* o del *se*. Más que de una práctica habría que hablar de "respeto", porque lo que está en juego es un absoluto. Antes lo llamaban "alma" y ahora no sabemos bien cómo llamarlo. No sabemos de qué se trata ni si se trata-de, pero sabemos que no se trata de una *cosa*. El *se* con el que debemos tratar y el *yo* que debe tratar con el *se* no son cosas, e incluso es muy posible que no sean, que no tengan existencia.

No se trata de lo visible *y* lo invisible sino de lo visible de lo invisible y de lo invisible de lo visible. Ese reflejo circular que se sorprende a sí en el instante para de inmediato perderse y volver a recuperarse en lo que podríamos denominar el misterio de la unidad y la diferencia. Ese quiasma (es) el pintor, receptáculo y creador del encuentro eterno y fortuito del instante, el tiempo depuesto en el solo resplandor de su horizonte. Allí la tribu prorrumpe en cánticos de alabanza

a este bizarro ver con los oídos, con la piel y la lengua, de tocar con los ojos, allí en el desbarrancamiento o el mundo o como se lo quiera llamar. Puerta, el cuadro, de la excedencia, como la música y la poesía: abertura donde se da la gracia de los signos indescifrables de la aceptación. Ni representación ni presentación, un hueco, un vacío al que entramos (decir que entramos es una concesión) o donde nos deponemos (el *se* nos depone deponiéndose a sí en una suerte de milagro) en la única comunidad posible, en esa realidad irreal que decimos *ser*: la dolorosa comunidad de la muerte, la queja, el clamor. Esta desposesión que no nos pertenece es el retomar de un camino que no tiene inicio ni fin, de ese camino que camina en el único caminar posible, el de la revelación. Camino que no lleva a ninguna parte siendo siempre total plenitud: el cuadro como cáliz.

No es fácil, pero si acontece, tiene la belleza de la evidencia. Hay un darse, previo, a la donación o un haberse vuelto disponibilidad al suceso de lo inédito e inaudito. Quiero entonces mencionar el abandono del deber-ser que se nos impone como hecho imperioso, avalado social e históricamente: un cuadro *debe ser* de tal o cual manera: figurativo o no figurativo, como si allí echara sus raíces *eso* que llamamos pintura. *¿Entonces?* El abandono implica la apertura a lo siempre *inédito*, desde las cuevas de Altamira hasta Pollock o Duchamp o quien sea atreviéndose a recoger el rayo sin importarle su furia o su amor. Abandono de uno mismo, de las caparazones, de las redes, de las ideas, del sistema, hasta llegar al niñito que todavía no habla ni recuerda, que sólo ingiere, deglute, expele, entregado sin conciencia a dejar que el mundo, es decir *todo*, lo construya, construya sobre el vacío o en su inocencia lo que luego será seguramente espera, preguntas, miedo, amor. Poder volver y acariciar la suave generosidad del vientre, del nido que lo empolló con sangre y aire elementales, retomar ese hueco vacío para emprender otra aventura, la aventura aquí ofrecida, no digo el color rojo o blanco o la tela o los pinceles, digo el ofrecimiento de toda una criatura a toda otra criatura, abriéndose en la donación de lo mismo, encontrando en

la suma de pinceladas arbitrarias algo así como un orden, como la revelación de un orden que es, por supuesto, indefinible o puro goce de exceso. *Orden* sin orden o caos, en el sentido de la divinidad. Lo que me atrevo a llamar divinidad es lo ininteligible, el *más* impensable, lo tan evidente y manifiesto que nos enceguece, nos vuelve tan pobres que podemos aspirar al reino. De eso, Gustavo, más allá de lo efímero de los seres humanos cuando se encierran en sus férreas cápsulas terrenales, hablan (tus) cuadros. Y si sólo puedo balbucir es porque la raíz se pliega, se repliega, dejándonos sólo vislumbres. En esos vislumbres se articula un llamado, una teofanía, sin palabras. Un llamado que no se oye ni se oirá nunca con las orejas, ni se verá nunca con los ojos. Cada pintura es el caos del llamado, es decir, el ritmo del llamado, el poderoso silencio del llamado.

¿Y el arte? *Arte* es una palabra indefinible, indeterminada. Por eso estamos en la libertad del decir, de atrevernos a decir sabiendo que todo decir es esencialmente frágil, efímero, falible, que sólo en lo más abstracto de lo abstracto, en el vacío, podemos tomarnos un respiro. ¿Cómo hablar de lo que abandona el lenguaje yendo hacia lo "desconocido": la pintura, la música, la poesía, el pensamiento? Cuando bajamos a las obras (en este momento y lugar, a los cuadros) lo que se impone, diría en un arrebato extático, es el silencio. La obra no es un puente porque es *todo*, pero es como un puente. En la obra no hay que buscar otra cosa, pero *hay* otra cosa en la misma cosa. Quiero decir que la superficie es y no es la obra. Es la obra si aceptamos que la llamada superficie contiene la totalidad de los posibles y de los imposibles. No se trata de escindir el *lo* del mundo, pero sí dejar que el llamado *eso* tome su "iniciativa" y muestre también su videncia. "No pinto niños, sólo pinto"; en esta frase tan directa y simple se esconde tal vez lo indefinible del "arte", su espejismo, esa imposibilidad de dominarlo conceptualmente porque su des-ser es igual a su retirarse. Los niños, los árboles, las manzanas, las manchas, los trazos o lo que sea, están allí y nos tocan, advirtiéndonos de algo, de su propia concretud y, simultáneamente, incitándonos a lo descono-

cido, ni más allá ni más acá, en un *eso* inagotable, justo en el centro de ese puente que *es* él mismo un río sin riberas. *En* el puente o en los cuadros que miramos, debemos *ver* (tomando el "ver" en un sentido casi místico de revelación, donde lo que se revela no es otra cosa sino paradojalmente el propio revelarse). Al decir no pinto tal o cual cosa sino que sólo pinto, el pintor que lo dijo está sacando a la pintura o al arte, de su representación e inaugurando la posibilidad de la absoluta libertad del acto en un sentido global que incluye todo, desde quien sostiene un pincel o lo que sea, hasta la materia y la tela. "Pinto" significa *vean*, con los ojos y con más allá de los ojos, digamos, con el *espíritu*, en otras palabras vean con el ver, con el *se*, vean en la propia divinidad. Y eso fue lo que se hizo, el llamado "arte" estalló y hoy estamos en ese estallido, en una suerte de vértigo desligado de preceptos y conceptos, de retóricas y de cánones. Un *así es* plurívoco, desenfrenado, anárquico: actos desligados de leyes, de tradiciones, de academicismos, pero exigente de una severidad existencial hiperbólica. Se puede hacer lo que se quiera y lo que se pueda pero en la asunción imprevisible de una plena exigencia, no planteada como un deber previo que la convertiría en formal sino como un reconocimiento siempre a-posteriori. No un *debes hacer tal o cual cosa de tal o cual manera* sino la previedad del vacío que como abandono se entrega a la llegada, a la siempre inédita llegada. La exigencia definitiva, para el espectador, es convertirse en actor, convertirse en la obra que está allí-aquí, no dejarse separar como si debiera contemplar algo extraño a su propio ser-sin-ser. En ese espacio sin actores no queda nada más que el fuego, el riesgo y la necesidad de ser consumidos por el fuego.

Esta no es una exposición ni una mostración, es una *donación* dándose como muerte (del yo, de Dios, de los "fundamentos", de la metafísica, del mal, de la estética...), como signo o como una señal que no señala nada o señala la nada o se señala a sí como señal del exceso donde el *sistema* claudica ante *ese* no-ser que llamamos arte. Profundizar en lo *abierto*, en *esto* que se nos brinda en nuestra propia abertura,

pues somos cada vez más lo abierto ilimitado, sin conceptos, sin ideas, en el *más* incluso que ser: abertura inclausurable, siempre en exceso de sí, en el *más* de sí. Comunicación extrema en el no-ser únicamente *algo,* en no dejarse reducir al solo "cosa" (a la reificación terminal del Sistema), vale decir a ningún proyecto, a ningún sistema filosófico o religioso, a ninguna fe, a ninguna utopía teleológica. Sólo lo *abierto* de una comunidad desgarrada, de un hombre que hace de su individualidad desgarrada su forma-de-ser o que la asume en un movimiento de absoluta separación y de absoluta subsunción en el otro y en lo otro. El "arte" (la mística, el erotismo, una religiosidad anárquica, amorosa, una individualidad comunista exacerbada, loca) como transgresión, transgresiones, del Sistema como estructura social, como ética, como ideología, como costumbres, como técnica enajenante, homogeneizante, lisa, tanática. A esto nos llama, a voces, esta "pintura" en proceso. Digamos un itinerario o un desprendimiento de colores (evidentes) y de formas (no tan evidentes: porque la falta de niños, de retratos o de paisajes, puede llevar al equívoco de pensar que no hay *forma*). Y precisamente eso es lo que hay en lo más hondo: forma. Pero no una forma manifiesta en su visibilidad como un objeto. Hay que pensar en una forma que no es mostrable, ni señalable, sino que adviene a partir de la entrega y del don (digo don porque se trata de algo que pertenece a lo abrupto, a una irrupción inesperada, como cuando uno de golpe capta en el firmamento una constelación, que estaba allí, por supuesto, pero que había que captar, y precisamente para captarla había que mirar el cielo sin mirarlo, quiero decir en suspensión de la mirada buscadora o con una mirada distraída, flotante, al sesgo). Modificar o transformar el mundo es un énfasis, en realidad se trata de un toque, a veces casi imperceptible, algo que queda resonando en el espíritu como el eco de una campana que a veces emerge en la conciencia recordándole que hay luz o que hay *eso* que hay y nos permite vivir en el porque sí, en el por nada, ¡como vive todo! ¿Romanticismo? ¿Por qué no?

Esto que digo es nada y no sirve para nada, cada uno mira como puede y ve lo que puede. Alrededor del "arte", sea cual sea, desde

un cuadro hasta una instalación o una obra conceptual, lo único que existen son divagaciones... y esto es así porque el "arte" no se entiende, no se puede comprender, va derecho sin intermediarios al alma. Se pueden escribir (y se escriben) libros sobre el arte de Lascaux o sobre Duchamp, sobre Giacometti o sobre los zuecos de Van Gogh... pero la "obra" de "arte" permanece intocada. El pensamiento de los filósofos, de los historiadores o de los psicoanalistas, puede abrir perspectivas al ver, permite advertir lo que no se había advertido, pero la "obra" permanece indemne, siempre entregándose y al mismo tiempo alejándose en la propia entrega. Vanidad sería querer captar un sentido en una obra, porque la obra precisamente no tiene un sentido, cada uno le da "su" propio sentido, y estoy seguro de que la obra lo agradece... pero desde muy lejos, desde más allá...

Dijo: "Cada cuadro me sumerge en una profundidad insondable que surge de la abstracción misma... ¿qué color tiene el color? Bastan los rojos oscuros, densos, espesos [...] los azules, grises, azul niebla, gris plata, gris nube, grisáceos, rojizos, amarillos otoñales, amarillos de sol, vibrantes, un cuadro lleva a otro, a perderse en él cada vez, rojos amarillos azules, el celeste [...] cada uno ahonda al otro, los negros resaltan en sus líneas, algunas espesas... intensidad del olor que se hunde en la piel, en el cuerpo, en la respiración, el aliento... colores, llevan a imágenes sin término... noche, oscuridad, estallidos, entrañas, respiración que se suspende, emoción, al ras... atrae, llora, grita, no hay calma, hay vibración, respiración contenida... negros fríos, cargados, dicientes, ¿qué dicen?... ¿qué nos o me dicen?... me dicen... me lloran susurran cantan hablan... erótica sublime, abstracción romántica que [...] grita".

Excurso. Siempre, en el llamado "arte", existió la *idea* (por lo común no manifiesta como tal) de una "obra". Me refiero al acto-de-hacer y no al concepto. Incluso en Duchamp, quien dedicó más de 30 años a *El gran vidrio* y a *Dado*, hubo "obra". Hoy, sin embargo, es posible advertir que una suerte de teleología atraviesa la "historia" del arte como si marchara hacia el puro concepto-sin-obra; la "obra"

tiende cada vez más a la fragilidad, a lo mínimo, a la proliferación y disolución en la pura idea. El arte se desprende de toda tradición y "estilo" para ser una sucesión de actos puntuales y evanescentes. Es una paradoja que el arte en su momento de máxima expansión tienda a disolverse desprendiéndose de la "realidad". Pero aquí surge una pregunta inquietante: ¿no habrá sido siempre así?, ¿no habrá sido siempre la manera de ser del arte lo efímero-evanescente?, ¿no habrá buscado siempre extinguirse mediante su realización? Más aún, ¿no irá a ser siempre así y lo que hemos vivido y vivimos como "arte" haya sido la apropiación hecha por el Sistema de "algo" que se resiste a toda apropiación?

El arte es incomprensible porque no es una "cosa" que pueda comprenderse; no obstante, su propia existencia, su periodización, su crítica, en una palabra su visibilidad, dieron la impresión e incluso la convicción de que se trataba de una *cosa* (bella o fea, esplendorosa o pobre, figurativa o no figurativa...). La crisis de esa supuesta "cosa" puso en cuestión el objeto-arte, la obra-arte, y la palabra "arte" pasó a ser la denominación de una multiplicidad de prácticas imposibles de condensar en una categoría. Al liberarse finalmente de toda consistencia y volverse efímera, virtual, una pura idea, la obra de arte asumió de hecho su incomprensibilidad.

el cuerpo, poemas de perla rotzait

En el misterio previo a la escritura el decir de la poesía carece de apropiación de sujeto, sólo se da en el manifestarse, en el *hecho* desprovisto de referencias, en su soledad de belleza, si la belleza es puro signo sin sentido.

Entonces aparece la epifanía de *eso* en un silencio de improfanable sacralidad, y la palabra que se presenta es la más digna, abierta, el *nadie* como síntesis o eternamente el algo o alguien en nadie, sin afuera ni adentro (¿afuera o adentro de qué y de quién si no hay nadie?), más bien pareciera un ventanal abierto a una inmensidad sin fundamento, un umbral entre dos espacios o dos instantes, señales sin sostén, "porque sí", unidas sin unidad o en unidad de ensueño, las solas palabras en el canto que "celebra", "yo celebro" decía Rilke, celebración de nada en la sola pureza.

Se trata esencialmente del Dolor sin *estética*, débil balbuceo, desgarradura sin concepto, el dolor negado. Lo que llamamos poesía es lo doliente sublime, la anticipación, no el "alma bella" sino el alma de entrega, incluso de martirio. Recepción de la *voz* en el ser de la gracia y el abandono como fruto de la apertura que nos excede. Exigencia extrema del espíritu o imprecisa conmoción o divinidad última. La voz solicita, al lugar de aparición que (es) el poeta, el cuidado y la delicadeza del trato inédito. Se llama *poeta* a la supresión "elocutoria" o desposesión de cualquier presunta posesión, individual o social, que pretenda fundar en sí el poema. Ante el hecho absoluto del don se extingue el ídolo de la posesión: el poema es el desposeído del hombre, del mundo y hasta de dios.

El poema, ahora voz, lamento o grito de éxtasis en lo más terrestre y carnal de lo humano, en eso abierto-sin-fin, pasa a ser, oh paradoja, el sostén del acto de la vida, voz entre las voces, voz en la ungida forma del *respeto*, también diferencia o elevación en comunión sin instancia de reconocimiento. Poesía sin requerimiento, apuro o excitación, el darse del darse, ese vaciamiento de lo que se da en el dar que insiste en dar no cosa o total gratuidad, derroche, es posible afirmarlo, sin medida, triunfo del azar en la brisa de sus alas.

El poeta permanece en expectativa, en atención. (Perla-Rotzait-sin-nombre) sostiene en lo abierto el único fulgor posible que es lo sosteniente de sí en la donación sin nadie, nadie sostiene nada y nada es sostenido por nadie... Dice: "la nada sigue diciendo: Existo, yo nada, luego soy Perla Rotzait". Sí, llamemos *nada* a ese lugar que dice "existo"; allí está-hay ella, su signo es *El cuerpo*, el poema. Presencia sustraída hacia el silencio *del* poema que se manifiesta silencio y en el silencio. Silencio del ser del poema que se evidencia como poema del ser del silencio. Sin decir, en ese abismo del caer de las palabras al silencio y del silencio elevándose a la inefable donación de sus palabras.

¿O alguien habla? ¿Alguien dice algo? ¿Hay un decir en las palabras o hay el solo desierto, extinción muda, muerte?

La poesía o el vértigo del silencio en el giro del alejarse, pura sustracción que impide el concepto analítico y sólo deja un breve resquicio donde el sonido manifiesta su nada. La poesía no viene ni va a ninguna parte. El poema, en su nada de decir, sin inmanencia ni trascendencia, está allí, se muestra en ese giro al que llamamos "hombre", si "poéticamente habita el hombre" (Hölderlin): poéticamente o esplendor del puro instante en su revelación, y esto ya excede el decir. "Perla Rotzait" sería entonces la aparición de *eso* en el propio *eso*, en una diferencia vacía, ni más ni menos que lo exacto.

El poema se da y se retira, ese es su ser (si es que lo tiene), darse retirándose. Retiro significa que nunca lo tenemos en completud, porque nunca termina. Y no se trata de un juego erístico: se da porque se da, efectualmente, y sin embargo no puede darse sino ocultándose en una cada vez mayor incógnita. Pero su luz, inevitable, nos conduce en la errancia al retorno creador del poema *en* el que habitamos la tierra.

La poesía como habla de nadie asume hasta consumarse el grito de cada instante de los seres en su ultimidad, y proclama, como Voz, la solicitud del perdón, y entonces, como gracia, es la primera asunción, inevitable, del sacrificio.

Por eso el poeta, dice Robert Walser, entiende "los signos": ¿qué se entiende en ese entender derrumbado, en el último aliento de su extinción? Entiende que "la meta es el camino, y los caminos no existen"; entendió en el abismo infranqueable, en la multiplicidad y la falta de fundamentación, en el intento de la imposible divinidad. Si los caminos no existen, ¿cómo pueden ser metas? Y si no hay metas, sólo queda la habitación del instante, y el solo instante es lo *sin tiempo*. ¿Es esto lo que entendió Walser en el momento de derrumbarse en la nieve? ¿Este llegar postergado eternamente, el espacio poético (la presencia sin soslayo de los "horrores" de Varsovia, dice el poema), la muerte, el dolor que siempre regresa espectral para llevarse la víctima, el dolor que retorna, que es inevitable porque el tiempo *es* esencialmente suyo y la felicidad un simulacro ya vencido? Yo subrayo el "es" porque la felicidad en su infinitud se alza ella misma sobre la ola vencida por el sufrimiento. Hay un coro fúnebre que acompaña el júbilo, incluso hasta el éxtasis. Y el poema es la voz de ese coro. En su culminación, el hombre sólo es el sufriente, una variación de las formas de lo doloroso.

El cuerpo habla de esos "quejidos de muertos antes de morir asfixiados". ¿Muertos antes de morir es nuestra condición de vivientes *ya*

muertos? ¡Oh dureza de la verdad del poema! Es lo más difícil de decir el decir que estamos desde siempre muertos, desde antes de antes o que el poema es una voz muerta, menos que palabras y letras, una simple huella vacía que habla desde la muerte y para los muertos, en una suerte de consolación. Por eso lo que llamamos "decir" es un decir inédito, previo incluso a la posibilidad del habla, algo semejante al gemido en la expiración última del cuerpo. Luz sobrenatural o "locura de la luz". Así *El cuerpo* habla definitivamente de "mi muerte vestida de yo", y esta palabra es verdad cavada en la "oscuridad" del "milagro refulgente". ¿Se puede ir más allá de este verbo que nos exhibe en carne *viva*?

"Cada vez soy menos", con estas palabras trabaja la poesía en el surco del desasimiento "dentro de la oscuridad" que se identifica con el *dios* de la distancia insalvable, resguardándonos de toda presencia idolátrica para la sola *posibilidad* que, sin ser, presentimos en la conmoción del exceso de la infinitud: "siento que soy inmortal", dice el poema tratando de decir el silencio de lo imposible donde abreva el habla, en el abandono del concepto para lo real que no termina, ni comienza, ni es. Ella (que no es) sabe (sin "saber") que vive (muerta) en misterio, que no puede dejar de ser "infinito", al fin "esa nada inexistente que es nada en la nada". ¿Cómo decirlo de otra manera?

El poema es don de la inmovilidad, y la inmovilidad es muerte, digamos, para ir a lo claro, muerte en la muerte del "yo" que es despojo doliente de unidad ensoñada. Ella dice "la inmovilidad transforma el pasado en nuevas experiencias. No saldré de casa". La inmovilidad es la línea de la luz, el logro espiritual, el *lugar* de la confluencia de historias de instantes detenidos o sustraídos del movimiento. Así el éxodo puede entenderse como un vértigo extático de ese espíritu como luz sin salir de *casa*, sin el acto aberrante de la separación. La poesía cuida la casa que somos de un dios débil hasta el no ser.

Un memorial de ese éxtasis es el poema: viajes, paisajes, amor y amores, rostros perdidos y recuperados, diálogos casi inaudibles, re-

cuerdos, angustias, dolores, todo girando en el remanso del flujo del ser. Y de nuevo la desmesura, la luz, el resplandor, el roce del dios, lo que aparece... la ronda del retorno condensada en el punto instantáneo de la revelación y asunción de lo que es en la disolución absoluta. Lo que queda cuando no queda nada es el poema.

comentario al libro *escribir no importa* de gabriela milone

I

la poesía, el poema, digamos, no *dice*, cómo diría si *es* el decir, si dijera algo lo diría a la nada, todo lo que dice, y así puede decir(lo), *se*-ella lo dice a sí, y *ese* decir no tiene término

penetrar la entraña del poema es imposible, el análisis, la interpretación, gira en el vacío, cada lector es el *dónde* del poema sin límite o su *allí*, el poema no es de nadie, no hay autor ni lector, hay la imposibilidad de un decir final o la sola presencia de signos y sonidos insensatos

escribir no importa, pero... estoy escribiendo que "escribir no importa" –es una afirmación grave: escribir, abrir un surco, una hendidura, una fosa... no un habla degradada, mejor una conjunción donde lo que se "inscribe" abre a las posibilidades de la escritura y del habla en escritura... pero quién hace las incisiones? el poema no se cansa de decirlo: *nadie* –agrego, el misterio (si un dios escribiera esta escritura que somos, quién escribiría la escritura de ese dios?)– es una criatura desolada, ¡la mujer! la poesía siempre es mujer *donde o como* de la manifestación del *eso* indeterminado, sin concepto, que es-somos esto que llamamos *mujerhombre*, lo anterior a todo

y si los seres humanos fuéramos *escritura* sin *nadie* que la escriba y sin *nadie* que la lea?

una paradoja, y... sí...

la escritura, la humanidad misma, importa? –a la humanidad, la pobre, no puede importarle la humanidad, sólo escindiéndose podría compadecerse

a sí, pero... podemos llorar en la humanidad pero la humanidad no puede desgraciadamente llorarse

escribir importa, a quién le importa? a nadie, dicho de otra manera, al escribir, quiero decir que al escribir le importa escribir el poema que es digamos la divinidad lo sacro del escribir mismo

de nuevo lo eso se... escribiendo su escritura escribiéndose...

más bien diría la manifestación en y como escritura o diría incluso la posibilidad de lo imposible vuelto posible

tal vez en un exceso de claridad scardanelli dice que habitamos *poéticamente* y así sumerge a la criatura en lo ignoto de ella misma... lo poético en tal sentido es abismo, simplemente abismo, diría donde se conjuga muerte y resurrección –hay un rescate, un poner en movimiento, en "tempestad" o "tormenta", dice el poema

la escritura habla con muerte adviene vida, la poesía un vendaval en la escritura, su negación, su metamorfosis, su furia... un impedimento loco a la parálisis del habla, a su instinto de muerte... como si la escritura-habla buscase un descanso absoluto huyendo

paradojalmente de su propio horror, de su pulsión autodestructiva –el poema es esa inestabilidad, imposibilidad, agujero que *abre* a la intemperancia, a los "rayos" de *esto*

dice algo el poema? dice y no dice, dice-sin-decir, no dice diciendo... qué? una

nada-todo "tempestuosa", es un dejar... que las palabras palabreen, que el aire airee... dejar al ser ser y al dios dios... siempre en

el caos –cómo se podría salir del caos? llevándolo, llevándonos a otro caos
más caos?

mover la escritura es más difícil que mover una montaña –se necesita el sacrificio del más hondo abandono... y la poesía lleva ese *abandono*... el abandono del mundo ¡del yo! ¡de Dios!, *abre* a la escritura su necesaria posibilidad del lugar, del *dónde* de la manifestación que es la propia escritura sin *nadie*...

abrir el yo, el mundo, el ser, dios... abrir al otro, a los otros, a la comunión ¿original? con los otros que son lo dado, esta escritura...
la escritura del poema desplaza la escritura llevándola o perdiéndola en su oscuridad en la selva afirmándose abandono, desolación, vencimiento sin horizonte, un horizonte en pasado de olvido o imaginario

deje de desvariar, de qué habla, qué quiere decir... perdón nooooo quiero decir nada...

II

*nadie juega / escribir no importa / nadie dice su nombre (*de *la madre) / no hay quién / ni dónde / ni súplica / besando lo imposible / florezco para nadie / juego dolido de ser otro / nadie despertaría / pedir piedad / cruz cruz cruz / pétalos volando como llagas / la palabra desolada... la flor cuando florece hacia adentro / habla sin voz / señal del abandono /* ¡ay! *retirar el lenguaje del curso del mundo / habría que escribir* sí, ¿cómo? */ inscribir* previo, en un muro, en una piedra, en el alma? */exportándose al dolor / sólo* el derrumbe *puede decir*: escribir no importa

si hubiese dios tal vez le importaría a dios leerse leyéndonos, pero como supongo que no existe *ese* dios... escribir sí importa, pero... si el propio escribir dice que no importa,

cómo decir que importa? a quién y cómo y qué quiere decir que *importa*?

ante todo la misma escritura dice en el poema *habría que escribir* –qué? leo: se escribe en desmesura, en un exceso agobiante y mortal, que aunque no *importe* habría que escribir en salvación de la propia escritura, más aún, *salvarnos* de la escritura-cosa, ente, enloquecida enajenación de las palabras...

pero por qué *habría que* y no *hay que*? un ruego? a quién nadie?

estamos en referencia a la *poesía*, y la *poesía* no depende de la buena voluntad del "poeta", el poeta, el lugar, el dónde, (es) *pura expectativa de manifestación*, es el puro y doliente aguardar... (el don de nada de nadie y a nadie) –doliente por necesidad de extinción del *yo sujeto* o necesidad de ahuecamiento *donde* la escritura sea; el poema dice "derrumbe", agrego del yo, mundo, dios, ser... En *ese* derrumbe la "flor" (la escritura-habla) *habla sin voz*, se *inscribe*

la escritura-mujer-hombre no puede abrevar en la masa del dolor humano, en tal sentido la mera escritura no importa (no hay *consuelo*)... hay dos escrituras unidas en origen la propia de la cotidianeidad no rescatada y la *poesía*... ésta *importa*; la primera también importa mas no en su cosificación, en su "charla" enajenante –la segunda está en lucha, perforando la primera escritura, rompiéndola para rescatarla con su "tempestad" –el "no" es negado por el "sí" que es el poema, como si dijese: esa masa oscura de escritos no importa, no son lo que importa, lo que esencialmente importa, *lo* que importa, es la escritura en su revelación adviniendo a la situación primigenia de lo *abierto*

nadie juega, ¿en qué sentido? nadie, ningún humano, *juega* en este mundo de horror donde todo jugar es *fuego*, en realidad el incendio

casi no deja lugar a lo libre del juego donde el riesgo de lo mortal convierte la escritura en horizonte luminoso

no hay *nadie*, hasta la *madre* es un cuerpo sin nadie, al que no *despierta* ni la escritura de su *nombre*, "nadie dice su nombre" –nadie ¿*quién*? "juega a despertar un cuerpo muerto"... pero ese *nadie* puede ser el nombre innombrable –nadie, en lugar de borrar a todos da, es posible, lo más alto, lo único, en otras palabras, como ser

entonces *nadie juega* dice que alguien tal vez un posible *más* incluso que dios juega este juego trágico de la creación –¿ese-eso-nadie juega a escribir su juego que somos?

y la escritura querría rescatarnos salvarnos del juego de la "tormenta" del fuego este que irrumpe en la estela de lo *imposible* donde

nada valen las súplicas y las lágrimas, escribir no importa pero escribimos en el páramo... como destino?

retirar el lenguaje del mundo...

¿el lenguaje-escritura?, ¿el *abandono* llevado a un espacio de fatalidad?, ¿morir no es repetir la misma imagen? tal vez sólo la poesía sea capaz del intento de tal consumación, del terrible sacrificio de *nadie*

leamos lo posible imposible de lo salvo

El 15 de abril de 1630 Descartes le escribe a Mersenne diciéndole que "las verdades metafísicas, a las que llamamos eternas, han sido establecidas por Dios y dependen de él totalmente, así como el resto de las criaturas" (*Oeuvres et lettres*, Gallimard, p. 993). Y enuncia un punto que en adelante será decisivo: "Nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conocemos", vale decir que conocemos sin comprender, "sabemos que es sin saber qué es", pues la potencia de Dios es "incomprensible". Por eso en la carta del 6 de mayo dice que no puede "decirse sin blasfemar que la verdad de algo *precede* (yo subrayo) el conocimiento que Dios tiene de ella". Descartes sostiene luego que "la mayoría de los hombres no consideran a Dios como un ser infinito e incomprensible" sino que sólo se detienen "en la sílaba del nombre" (p. 936). Esta es una distinción fundamental: el nombre es una cosa y lo que dice o significa ese nombre, digamos su contenido, es otra; es distinto lo que aparece y lo que aparece en lo que aparece. Esto, más que un "descubrimiento fundamental" (Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses Universitaires de France, 1950), parece ser una *revelación*: la de Dios como potencia incomprensible o como "una causa cuya potencia supera los límites del entendimiento humano". Descartes dice que sabe lo que Dios quiere, entiende y crea, pero no sabe, no puede saber lo que eso significa. Para Descartes no existe ninguna idea que preceda a la voluntad de Dios porque no hay ninguna idea que lo represente. Las cosas son ciertas o verdaderas porque Dios lo quiere, vale decir que no son verdaderas al margen o fuera de Dios. No hay ninguna necesidad, ni verdad, ni bien, que determine a Dios. El hecho de que "Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias no quiere decir que las haya querido necesariamente" [no existe ninguna necesidad que esté por sobre Dios]; una cosa es querer

que las cosas sean necesarias y otra que sean *necesariamente* queridas. El reconocimiento de que no existe nada por sobre Dios y de que la voluntad de Dios, sin necesidad [una *necesidad* en Dios lo destruiría] crea las verdades [2 más 2 son 4 porque Dios así lo ha establecido a partir de su omnipotencia incomprensible, pero no es una verdad que someta a Dios a que 2 más 2 son 4], es un reconocimiento esencial, una "clave de la metafísica cartesiana" (ídem, p. 90).

Esta teoría implica la idea de una separación entre Dios y el mundo o una "ausencia" de Dios, una distancia [si Dios fuera el mundo, no podría plantearse]. Idea que, a su vez, distingue a Descartes de la teología medieval de santo Tomás y también de Plotino. Las verdades no emanan de Dios. Descartes se opone a Mersenne y lo incita a aceptar sus ideas a fin de que "se hable de Dios más dignamente... no como el vulgo, que lo imagina siempre como una cosa finita". Las verdades no son independientes de Dios, si lo fueran estarían necesariamente por sobre Dios [lo constreñirían como tales verdades, y así, Dios estaría sometido a ellas, incluso aunque él las hubiese creado]. Esto sería para Descartes una "blasfemia". No se trata, como piensa Bréhier, de fundamentar el conocimiento científico independizando el plano de las verdades del plano de la divinidad, según el cual Dios habría creado un plano de verdades autónomas (2 más 2 son 4), pero que en última instancia dependen de la creación [ni la misma creación puede determinar a Dios]. Alquié piensa que no se trata de una teoría reflexiva de Descartes "sino de una evidencia que se le impuso". ¿Cuál fue esta evidencia?: "La desrealización del mundo y el conocimiento del Ser poniendo el mundo con los dos lados de esta evidencia". El mundo, "que contiene una verdad suficiente en su plano" "no es necesariamente un mundo real" pues, en última instancia, depende de la confirmación de Dios. El Ser del mundo que comprendemos no es el Ser incomprendido (Dios) que hace que el mundo sea. Según Alquié, la metafísica de Descartes "no aspira a la unidad que un conocimiento casi-místico podría alcanzar": por esta razón no se la puede vincular, como hace Brunschvicg, a la de Spinoza, ni, agreguemos, a la de los místicos que se relacionan direc-

tamente con Dios, lo tocan y experimentan. Inmensos problemas. Un Dios ausente, una naturaleza desertada por Dios, una libertad imposible de comprender, una potencia y una sabiduría que son una y la misma. Separación entre ambas libertades, la del hombre en un mundo, la de Dios en sí mismo y como sí mismo. No se trata de una Unidad siempre prometida y nunca alcanzada sino de una teoría del "Ser inaccesible" (p. 108). Descartes quiere encontrar a Dios sólo a partir de su pensamiento, de la reflexión. La reflexión descubre que el mundo no es el Ser (Dios). Descartes descubre el Ser y este "descubrimiento es anterior al *cogito*". Descartes arma una demostración de Dios cuando éste ya está descubierto. El *cogito* es precedido por el objeto y ontológicamente "por el Infinito". Descartes sostiene que "una intuición es un razonamiento captado en un instante" y que "un razonamiento es una intuición desplegada en el tiempo" (p. 152). Pienso-luego-soy es una intuición donde el "pienso" y el "soy" se dan en una suerte de estallido unitario que luego se despliega en razonamientos.

Existe una diferencia entre el *Discurso* y las *Meditaciones*. El *cogito* del *Discurso* es "todo luz" (p. 180); el universo objetivo remitía a Dios y al espíritu; la física estudia una materia que sólo era espacio, la metafísica un alma que sólo era pensamiento. Esta claridad desaparece en las *Meditaciones*, donde lo que reina es "la obscuridad y la complejidad" del *cogito*. "El pensamiento sería para Descartes sólo un falso primado, un primado para nosotros, para el conocimiento. Es necesario partir del pensamiento pero para ir al Ser, para encontrar el *Ser que le pre-existe*". Todo objeto remite al *cogito*, pero éste remite al Ser. Yo pienso/yo soy no es algo subsistente en el vacío; ontológicamente el pensamiento no funda el ser sino que éste lo preexiste, "el yo pienso prueba que soy", "el paso del conocimiento al ser consiste ante todo en tener al conocimiento como una propiedad del ser": "el alma no es *cogitatio* sino *res cogitans*". (Sobre este tema es contundente la respuesta de Descartes a Hobbes: "Donde yo digo [...] un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón, etcétera, no entiendo sólo las facultades sino las cosas dotadas de la facultad de pensar", "es cierto

que el pensamiento no puede ser sino una cosa que piensa, y en general ningún accidente y ningún acto pueden ser sin una substancia de la que sea el acto" [esta sería en su plenitud la metafísica cartesiana: hay algo fuera del pensamiento –sin pensamiento– que realiza el acto de pensar, pero ese algo ¿qué es?].

Las cosas no son tan sencillas: queda un *resto* incognoscible (p. 182-183; ¡un resto!): algo de lo que "no tiene ninguna idea", "cosas... que me son desconocidas"; por eso el *ser* del *cogito* es "concebido pero no comprendido" [¡lo mismo que Dios!]. El *cogito*, el pensamiento, es metafísico y no objetivo, por cuanto remite a lo "incomprensible". La meditación cartesiana difiere de la spinozista pues supone separaciones, cambios de plano, oposiciones: "Alcanzando niveles de ser más profundos el pensamiento deja de comprenderlos", la cosa que piensa es alcanzada pero no comprendida ["cosa" que piensa es efectivamente incomprensible, no sólo por su infinitud sino porque es una paradoja]. El gran problema cartesiano: hay pensamiento, luego hay algo (¿qué algo?, ¿acaso el "alma" como sujeto?) que piensa, y ese algo que piensa es el "yo", y todo ese proceso se da sobre un fondo de infinito. En las *Meditaciones* va del ser y del yo al pensamiento, mientras que en el *Discurso* va del pensamiento al ser y al yo. Pasa del pienso-soy al soy-existo antes del pensamiento [esto no puede decirse así porque el ser y el pensar no se dan separados sino en unidad radical: si suprimo el pensar para quién habría ser, y si suprimo el ser cómo habría pensar]. Para Descartes se trata de hacer jugar los dos planos, el lógico y el existencial u ontológico. La intuición del ser; la demostración lógica; existo luego soy (soy-existo antes que nada); para demostrar esta evidencia parte de la evidencia suprema del pensamiento. La certeza de la existencia no es lógica (no porque demuestro mi existencia existo) sino ontológica, pero se demuestra mediante la lógica. Pero ¿qué es esto que es? O, como él se pregunta, ¿"qué soy yo, yo que sé que yo soy"? Por su parte, el pensamiento no puede convertirse en objeto de sí mismo, no puede dudar de sí, pues para poder dudar tendría que poder distinguirse, objetivarse a sí mismo de sí mismo. Descartes no dice yo soy un pensamiento

sino "yo soy una cosa que piensa" (p. 197), una cosa que recibe como sus modos "la voluntad y el entendimiento" [hay algo, el alma, que tiene voluntad y entendimiento, y que, por lo tanto, piensa]. Esto no es lógico sino "incomprensible" y, más allá de Descartes constituirá el fundamento del idealismo hasta culminar en el Espíritu absoluto. Dice Alquié en este sentido: "El ser del *cogito* es imposible de definir: es un perpetuo remitir a un ser distinto al suyo" (p. 198). Esta incomprensibilidad llevará a Spinoza a ver en el yo "una pura ilusión" del pensamiento, sin referencia a algo distinto de sí; mientras "que Descartes ve en el yo una realidad" [el alma]. No obstante, el *cogito* se descubre poniendo en duda todo objeto [para dudar debo pensar] replegándose mediante una *epokhé* radical.

Este razonamiento nos lleva al problema de las ideas, consideradas como un tercer orden entre la cosa y el yo. La idea es mental, es "tela mental", y por lo tanto convierte al mundo en una representación. No se puede alcanzar el mundo sino sólo sus representaciones.

El *cogito*, el pensamiento, está en una soledad ontológica; las ideas son adventicias o innatas, y no nos brindan las cosas como son en-sí (aquí se encuentra *in nuce* el problema kantiano). La relación entre el yo y las ideas "es lo más difícil de comprender en Descartes" (p. 204): el espíritu (el *ego*, el yo) nunca está frente a lo existente sino frente a las ideas de lo existente. Al respecto hay diversas posiciones en los comentadores, pero "todos dejan perderse el esfuerzo cartesiano por unir las dos evidencias": la física es verdadera, sí, pero la física sólo es "el conjunto de nuestros pensamientos". Descartes lo expresó en su carta del año 1642 a Gibieuf: "Habiéndome asegurado que no puedo tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí a no ser por las ideas que tengo en mí, me cuido bien de vincular mis juicios inmediatamente a las cosas". Hasta aquí resulta incomprensible cómo el yo sale de sí mismo pues el único ser conocido con certeza sería siempre el yo. La superación de la paradoja (tercera *Meditación*) es la elevación a Dios mediante la idea de "infinito", idea anterior a todas las otras ideas (no un infinito negativo: esto no, esto no, esto no... sino un infinito positivo, previo a lo infinito, es decir previo a

todo). Lo infinito no es la negación de lo finito sino Dios mismo, anterior a lo finito; lo infinito es condición de todo pensamiento. Por eso para llegar a las cosas (y esta es la solución de la paradoja) debemos pasar por Dios. El Ser (Dios-Infinito) no es puesto sino encontrado, "y el movimiento por el que se lo encuentra no puede confundirse con un movimiento conceptual", no es un progreso sino un regreso al fundamento. Así como encontramos el alma en todos nuestros pensamientos, así Dios "está siempre presente: él es eso a partir de lo cual se piensa todo lo demás". En sentido estricto no hay idea de alma ni idea de Dios, sino que, como afirma Malebranche, "ambos son directamente percibidos como presencias". Si fuesen ideas, estarían más allá de todo conocimiento, de toda captación; serían representaciones de realidades y no realidades; y, así, estarían sometidas a la duda. Al no ser posible objetivar las ideas metafísicas, Dios no puede ser "totalmente para el espíritu humano" (p. 213). El Ser (Dios) es claro e indefinible, presente y no conceptualizable. Descartes distingue con precisión lo infinito de lo ilimitado, así el mundo, aunque no tenga límites, "no es Dios". Las presencias no muestran todo el ser que ellas revelan, por eso son inferiores al Ser; son presencias-ausencias; presencias determinadas que nunca pueden ser presencias absolutas. Ningún ser, por otra parte, "se da en mí tal como es en sí"; por lo tanto, todo ser dado a mí es una idea. En cuanto idea Dios pertenece al conocimiento, podríamos decir que es una representación directa de una presencia, pero no puede ser reducido a concepto. Todo concepto de Dios es infinitamente sobrepasado por Dios. "La idea de Dios es presencia de Dios en nosotros" y por eso Dios puede conocerse sin razonamientos, por pura presencia. No se puede criticar a Descartes, como hace Kant, porque pasa del concepto a la realidad, ya que la presencia de Dios es fulgurante, intuitiva, y no un concepto: es pura y absoluta presencia. No porque tenga idea de Dios, Dios existe; al contrario, porque Dios existe tengo idea de Dios. Tal es la inversión cartesiana. La tercera *Meditación* deriva a Dios de la idea de infinitud, eternidad, inmutabilidad, omnipotencia, etcétera, que lleva necesariamente al reconocimiento de

su existencia: idea(s) de la(s) que yo no puedo ser creador porque me superan en totalidad. En la misma obra se sostiene que yo no puedo crearme a mí mismo, luego necesito de un creador. Mis límites, mi imperfección, mi finitud, me proyectan a lo ilimitado, perfecto, infinito: si yo me hubiese creado, sería Dios porque me habría hecho según mis deseos y mis apetencias. Esta imperfección de mi yo no me clausura en la angustia, la derelicción, el dolor, sino que me proyecta fuera de mí, a lo ilimitado, a Dios. Pareciera que el hombre, frente a la incomprensibilidad absoluta de Dios, está siempre constreñido a la idolatría, ya sea recurriendo a imágenes o a conceptos. De allí que el "argumento" de la prueba de Dios choque contra el hecho de que comprender significa limitar, una cosa es percibir y otra es comprender (percibo una montaña pero no la comprendo, "uno puede tocar una montaña –dice Descartes– pero no puede abrazarla"). El hombre no puede concebir un Dios sin existencia, pero ¿puede concebir una existencia sin Dios? ¿Lo que llamamos existencia es Dios (Schelling)? Tal vez lo más incomprensible sería, si Dios existiera, que no seamos Dios; o que seamos un vacío o una nada de Dios. Para decir que Dios no *es* hace falta no entender por Dios lo que entienden san Anselmo y Descartes: lo infinitamente más que toda comprensión. Si Dios se entiende así, no es posible y no hace falta ninguna demostración; de esta manera y sin ningún razonamiento "conocerán que Dios existe". Lo que no comprenderían sus cuestionadores (Mersenne particularmente) es "el descubrimiento de un Ser que no puede ser objeto" (p. 228). [Esto tal vez sea aventurado por parte de Alquié, pues no puede excluirse la posibilidad de ser ente, al menos en alguna de sus infinitas posibilidades]. El infinito como tal no puede ser una cosa, pero la cosa puede tener una infinitud propia en Dios. Descartes habría conocido, a través de santo Tomás, la sorprendente fórmula de san Anselmo *id quo maius cogitari non potest* (citada en la *Summa contra gentiles*) que prefigura su propio pensamiento. Considera que no hay camino legítimo hacia Dios que no parta del pensamiento o "de un pensamiento conteniendo la idea de Dios": en una de sus respuestas dice que de eso "depende toda la fuerza de mi demostración". Para

Descartes, lo anterior a todo es Dios y en esto coincide con san Anselmo y con santo Tomás; las pruebas no serían posibles, como dice E. Gilson, si antes no se tuviera la idea de Dios y no se hubiera "partido del término al que la prueba pretende llegar". La prueba ontológica no es comprensión del paso de la esencia divina a la existencia, "sino imposibilidad para el hombre de negar aquello que lo sobrepasa" (p. 235). Toda prueba de la existencia de Dios revela al hombre y no a Dios, y de esta manera se evita la "tentación spinozista". La idea de Dios es idea en el hombre, idea humana. La idea de Dios no está en la conciencia sino que es la conciencia. La "marca" de Dios en el hombre no es separable, como la marca de un obrero en su obra, "no es diferente de esa misma obra". El hombre *es* la idea de Dios y no la "tiene" como si fuera algo distinto, algo que uno puede o no tener. Tampoco la naturaleza es distinta a Dios: "Por naturaleza, considerada en general, no entiendo ahora algo distinto a Dios o la ordenación de las cosas creadas por Dios" [aquí se abre un nuevo problema: el de la relación con Spinoza; ¿la naturaleza o la ordenación de las cosas creadas por Dios es Dios?, ¿cuál es la especificidad del hombre en su relación con Dios?].

En una carta a Elisabeth del 2 de mayo de l646, Descartes dice que el Dios omnipotente "antes de habernos enviado a este mundo sabe exactamente cuáles serán todas las inclinaciones de nuestra voluntad". Dios sabe desde la eternidad cuáles serán nuestras acciones temporales (pasado-presente-futuro) y es en esa pre-determinación donde debe ubicarse el problema de la libertad. "El planteo mismo de este problema parece volverlo insoluble" dice Alquié; ante un Dios que sabe de antemano "todo lo que haremos y querremos hacer, y es la causa total de todo lo que ocurre de positivo en este mundo", la libertad del hombre aparece como una contradicción o, al menos, como un problema que llegará incluso hasta Kant y que implica el problema de la posibilidad de la moral. Según J. Laporte, "cada una de nuestras acciones es, a la vez, 'toda de nosotros' y 'toda de Dios'" (Alquié, p. 283), "la causalidad divina actuando en un plano más profundo que lo más íntimo de nosotros mismos", de manera tal

que "nuestra dependencia de Dios es de 'otra naturaleza' que la independencia que experimentamos en nosotros" [carta a Elisabeth del 3 de noviembre de 1645]. Esa "otra naturaleza" sería una respuesta al problema, mediante un desplazamiento hacia lo incomprensible. Así puede sostener [sin solucionar la contradicción, que ha sido dejada de lado mediante la recurrencia a la "otra naturaleza"] que la "principal perfección del hombre es tener libre arbitrio"; de nada estamos más seguros que de la libertad de elección. La perfección moral es ese poder hacer o no hacer un acto, ese no estar absolutamente determinados [en tal caso seríamos "máquinas"]. Cuando nos adherimos a lo verdadero, dice Descartes, podríamos no hacerlo. Mi naturaleza es más perfecta porque me puedo equivocar y, eventualmente, pecar. Existe una positividad del error, hasta el punto de que llega a decir que "el don más precioso que Dios nos ha hecho, el que funda nuestra dignidad de hombres, es el poder de perdernos". El texto capital, según Alquié, es la carta del 9 de febrero de 1645 a Mesland; en esta carta distingue entre un grado muy bajo de libertad, frente a la decisión ante cosas que nos son indiferentes, y "libertad esclarecida", frente a cosas decisivas. No obstante, en ambos casos lo fundamental es la elección basada en la voluntad. Nuestra libertad puede inclinarnos al desorden más que al orden; hasta es posible negar la evidencia ante la evidencia misma: "potencia absoluta de elección que puede decir no al bien y hasta al mismo ser". Descartes no trata de explicar la libertad [en esto se semeja a Kant]: la libertad es inexplicable en cuanto es capaz de negar el bien. La libertad es acto de voluntad, y la voluntad sin límites es "nuestra semejanza con Dios"; pero se trata de dos libertades infinitas "que no son del mismo orden ni están en el mismo plano" (p. 284). [Preguntémonos: ¿cómo el Absoluto (Dios) podría ser libre? ¿Libre en relación con qué y con quién si no hay nada fuera del Absoluto? ¿O será libre en relación con ese hombre creado en el "vacío" de Dios, como sostiene I. Luria?]. Formalmente mi libertad puede equipararse a la de Dios, pero no ontológicamente. Nuestra libertad elige entre posibles, mientras que la libertad divina crea esos mismos posibles: poder de crear en el ser lo

que quiera. [Hay que pensar que Dios no es libre sino que es igual a libre; en esa libertad-Dios está nuestra propia libertad; aunque sea paradójico, Dios conoce todos nuestros actos, incluso los futuros, pero nosotros los realizamos libremente, porque Dios los conoce y al mismo tiempo se retira permitiendo nuestra libertad... Es posible que esto sea inexplicable, si sostenemos la libertad del hombre: sabemos que existe, la efectuamos, pero es incomprensible –como el mismo Dios]. Mi libertad, como mi ser, son creaciones de Dios, por eso mi voluntad y mi libertad están ligadas esencialmente al Creador; todos mis errores dependen de ignorar o negar que soy ser por el Ser, aceptando la finitud. El *cogito* remite sin cesar a otra cosa que él mismo, que lo sostiene en su ser. La forma más alta de la libertad no es el reconocimiento de su independencia sino su amor a Dios. Es claro que la libertad del hombre va a romper (como lo plantea Regius) su unicidad. El tema de la relación del alma y del cuerpo (¿cómo un movimiento del cuerpo puede causar un estado de conciencia?) será uno de los principales temas de su correspondencia con Elisabeth. Descartes retoma el tema ya planteado en el *Discurso* y en la sexta *Meditación*. La afectividad (placer, dolor, etc.) demostraría "indiscutiblemente" la unión del alma y del cuerpo y sería, a la vez objeto de confusión. La unión del cuerpo y del alma "experimentándose y no representándose, está más acá de la filosofía" (p. 311). En última instancia, el Mundo es hacia Dios en cuanto me libera de mi antropocentrismo; entre un racionalismo totalitario y el irracionalismo, Descartes encuentra en la razón la "prueba" de Dios. Dios no brinda "ninguna solución conceptual (como lo creerá Spinoza, quien, volviéndolo interior al plano de la explicación –dice Alquié– destruye su virtud (p. 317)). La relación alma cuerpo debe verse en el trasfondo de la divinidad "que realiza esta unión sin tener que unir dos sustancias distintas sino creando al hombre de un golpe". La encarnación del espíritu que constituye el ser del hombre "aparece como un Hecho indisociable".

En esta perspectiva, ¿cuál es, se pregunta Alquié, la moral de Descartes?, y sostiene que nos remite a la tradición de los "estoicos",

desinteresándose, pareciera, del problema. No obstante, en su carta a Elisabeth del 4 agosto de 1645 habla de "las tres reglas de moral que enuncié en el *Discurso del método*". Ante todo "no desear los bienes que no poseemos"; en lugar de atenernos a las cosas que están fuera de nosotros, habla de "la virtud y la sabiduría": técnica de la felicidad, la llama Alquié. Podríamos hablar de una búsqueda fuerte de resignación, de aceptación estoica del destino. Descartes sitúa la felicidad en la sabiduría y no en las posesiones (un pobre puede ser más feliz que un rico, por ejemplo). El libre arbitrio nos vuelve semejantes a Dios y "parece eximirnos de estar sujetos a él" (a Cristina, el 20 de noviembre de 1647, p. 1284) [también esta afirmación fundamental tiene resonancias kantianas]. En su última etapa planteará más que el sometimiento a las cosas el sometimiento a Dios. El amor a Dios nos conduce incluso a "sentir alegría en nuestras aflicciones" por cuanto somos realización de su voluntad. En 1647 dirá que quien ama a Dios "no teme a la muerte ni a las desgracias ni a los dolores" pues todo lo que le sucede es voluntad de Dios (p. 324). Incluso afirma que, si pudiese cambiar el designio divino, no lo haría, ni ante las enfermedades ni ante la muerte, pues "ama ese designio divino" (esto recuerda a Sexto Empírico diciendo que no sólo hay que aceptar que las cosas ocurran como ocurren sino *desear* que ocurran como ocurren). En una carta de l645 a Elisabeth le dice, refiriéndose a las verdades que fundan nuestra moral, que "la primera y principal [...] que hay un Dios"; la segunda cosa que se debe conocer es nuestra alma "en tanto subsiste sin el cuerpo y es mucho más noble que él". Pero –se pregunta Alquié– ¿cómo amar el Ser si se lo considera incomprensible? De Dios sólo se puede tener un conocimiento intelectual, no intuición-intelectual. No se puede tener certeza directa "de la unidad divina, ni conocimiento de la totalidad", no se puede con la intuición "sobrepasar la condición humana". Hay certeza de no poder alcanzar el Ser, y esta negación es la positividad del hombre. Pero esto no lleva a la desesperación. La moral se desprende, en última instancia de Dios, y el puro conocimiento de su situación, digamos, metafísica lleva al hombre a la "generosidad" como la propiedad esencial del

sabio. El hombre generoso de Descartes "es humilde, no desprecia a nadie, está más allá de las riquezas y de los honores" "que hacen a los hombres desiguales" (p. 333), y en esto se distingue esencialmente del hombre poderoso, dominador, con "voluntad de poder". El generoso distingue entre el ser y el Ser, sabe que el ser del hombre es libertad, es, en resumen, un santo (o un filósofo). Finalmente, Descartes afirma que "no debe admirarse del mundo sino que es necesario adorar lo infinito". La idea central es la trascendencia e incomprensibilidad de Dios, la cual hace del hombre como ser libre el depositario de su ser. "La moral de Descartes es, en su esencia, una teoría de la liberación según la idea de la trascendencia". "La metafísica cartesiana, evitando todo sistema, dialéctica, síntesis, capta al hombre como el sujeto que destruye la homogeneidad del ser, reemplazando la confianza ontológica por un heroísmo del equilibrio", de allí que "su moral sea una moral provisoria, pues el hombre mismo es un ser provisorio, dividido entre la captación y la incomprensibilidad del ser". El hombre está separado del Ser-Dios y debe reconquistarlo con la razón: "No tengo nada que esperar sino del espíritu". Concluye Alquié: "El hombre de Descartes no es creador de valores, conserva el sentido de la adoración, de la sumisión a la exterioridad del Ser. Su última palabra es amor".

Decir que Descartes "construye" la cuestión del fundamento quiere decir que no existe fundamento objetivo sino que llamamos fundamento a nuestra construcción de algo que va a actuar como fundamento. El fundamento es "lo que falta" o lo que se busca. Podríamos decir que primero es la búsqueda y luego la construcción. ¿El *ego* como fundamento? Digamos: sí y no. Sí, en la exposición metódica o "lógica" o, si prefiere, en la construcción arquitectónica de la concepción. Vale decir que la duda metódica presupone lo que va a "demostrar": antes de la exposición lógica está lo real que la exposición expone. Porque antes existo es que puedo pensar y dudar, pero en la exposición lógica lo primero es la duda, luego el pensamiento como consecuencia inmediata y finalmente la existencia también como consecuencia inmediata. La inmediatez se refiere a la

intuición unaria, los momentos lógicos pertenecen a la exposición. Dudar-pensar-existir no son realidades ónticas diferentes sino una unidad circular donde los momentos ocupan posiciones diferenciadas abstractas en función demostrativa. Desde esta perspectiva, la duda es metódica y no ontológica: hipotética y no real. No, en cuanto el ser (Dios) es el fundamento absoluto, mientras que el yo es fundamento por delegación o como lugarteniente; dice Marion: "Sin lugar a dudas porque es la esencia de Dios la que en última instancia actúa como fundamento". Nuestra anterior distinción entre lo metodológico y lo ontológico nos permite comprender la "oscilación", el pasar del yo a Dios y de Dios al yo. A un nivel cognitivo la duda hace tabla rasa con todo fundamento, tanto de Dios como del mundo, pero lo hace para fundar un primer fundamento metódico que funda un primer fundamento ontológico. En términos fenomenológicos podríamos hablar de una auténtica puesta entre paréntesis (*epokhé*). El *ego* falta como fundamento absoluto en Descartes porque "es la esencia de Dios la que, en último análisis ejerce el fundamento"; Dios es fundamento *inconcussum*, y el *ego* funciona como intermediario. Desplazado el *ego*, el problema del fundamento queda suspendido "sobre el infinito y lo desconocido".

Hablamos de Dios, pero ¿qué queremos decir cuando decimos Dios? o ¿qué queremos decir más allá de las palabras de nuestro decir? Y si Dios excede infinitamente las palabras, ¿cómo pretender nombrarlo? Para Descartes las verdades dependen de Dios: Dios no puede estar sometido a ninguna verdad, sea del tipo que sea, real o posible. Esto significa que "el fundamento sobrepasa la razón", y la sobrepasa porque es el fundamento el que posibilita y funda la razón (y lo fundado no puede fundar lo fundante). En este caso ¿qué pasa con las llamadas "verdades eternas"?, ¿hay "verdades eternas"? Descartes considera una "blasfemia" considerar las verdades lógicas como exteriores a Dios, pues en tal caso la exterioridad de la verdad lógica estaría por sobre Dios.

¿La univocidad se fundaría en la causalidad de un poder omnímodo que se sostendría en su ser sin más que ese propio poder inma-

nente, sin necesidad, sin exterioridad? Se trata, y esta distinción es clave para entender la posición de Descartes, de "univocidad epistemológica" que conserva ontológicamente "su inmensa e incomprensible potencia"; la potencia divina instaura la racionalidad –el "código"– revelándose como absolutamente "incomprensible". Habría equivocidad en cuanto al ser ("óntica y ontológica"), pero univocidad epistemológica [es interesante la discusión –p. 440 y ss.– sobre la terminología griega y latina: mientras los términos, ya sea de "causa" o "principio", sean más abstractos más convienen a Dios y mientras más precisos más convienen a la criatura]. Descartes "inscribe la idea incomprensible del infinito (y de la potencia infinita) en una trascendencia óntica que ninguna univocidad formal podrá clausurar" [pareciera que la idea de "*causa sui*" como absurdo cerrara la univocidad y dejara definitivamente a Dios en lo incomprensible: fin de la analogía; "acceso progresivo de Descartes a lo impensable" (p. 444); fin de la univocidad. "Dios no se somete a los posibles lógicos, Dios no es ni matemático, ni geómetra, ni calculador, Dios no se distingue en voluntad y entendimiento, en síntesis, Dios no se somete a la razón porque la razón es nuestra razón". Cortada toda analogía, porque la analogía siempre lo implica al hombre, ¿cómo y por qué seguir hablando de Dios? Si Dios fuese "absolutamente otro" y tomáramos en sentido estricto la palabra *absoluto*, ¿cómo podríamos hablar de eso de lo que estamos separados infinitamente? ¿Esta es la paradoja en la que queda atrapado o que resuelve Descartes? Dice Marion: "Descartes hiere de nulidad la univocidad [...] y la analogía íntegra que a ella conduce" (p. 453). Permanece en un "equilibrio provisorio" entre la univocidad de sus sucesores y la analogía de sus predecesores. Heidegger, en *El ser y el tiempo* (ed. Fondo de Cultura Económica, apartado 20, p. 107 y ss.), se refirió a esta diferencia "infinita": "En las frases 'Dios es' y 'el mundo es' enunciamos el ser. Mas esta palabra, 'es', no puede mentar el ente respectivo en el mismo sentido [...] puesto que entre ambos entes hay una infinita diferencia en cuanto al ser", y prosigue señalando que Descartes no dilucida el problema sino que "afirma expresamente que la sustancia en cuanto tal [...] es

en principio inasequible en sí y por sí" (p. 109). El desplazamiento de la analogía implica un desplazamiento más amplio, el de la univocidad-equivocidad (incluso consideradas como univocidad ontológica y equivocidad epistemológica), y la apertura del problema del fundamento: "Este viraje determina la modernidad", dice Marion. ¿La insistencia cartesiana en la incomprensibilidad esencial del infinito abre la problemática a un retorno actualizado de la analogía y de los Nombres Divinos? En el punto extremo de la univocidad formal de la voluntad surge la equivocidad esencial; ¿qué significa esta paradoja?, se pregunta finalmente Marion, y concluye afirmando que "el infinito no se da a pensar sino negándose a la comprensión, no se revela sino disimulándose" y que tal vez sólo sea posible designarlo como "distancia" (eternamente incolmable)].

Según Marion, Descartes habría rechazado la forma de analogía fundada en el ser o en la sustancia (fundantes a su vez de la univocidad). Dios aparece como condición de la sustancia, ya que ésta "funciona, de hecho, en el campo de lo creado". Tanto la sustancia como el ser presuponen a Dios (ser en cuanto abstracción de lo común de los entes, siendo lo común que *son*). Mientras Suárez afirma la univocidad porque trata de asegurar el saber metafísico de Dios, Descartes "rechaza expresamente que Dios pueda comprenderse, no sólo mediante una ciencia sino de cualquier manera que sea"; pero con una salvedad que es esencial: si bien conocemos a Dios, no podemos comprenderlo en su grandeza: "Sé que Dios es el autor de todas las cosas [...] pero no puedo concebirlo ni comprenderlo". Así, la idea de Dios "escapa a la potencia de representación que despliega el *ego*"; dicho de otro modo: si la palabra Dios nombra el infinito, ¿cómo pensar que se lo pueda comprender, de manera tal que lo finito abarcaría (comprendería) lo infinito? Descartes toma la idea de verdades eternas de Suárez pero la supera prolongándola a lo incomprensible: las verdades eternas dependen, como todo, de Dios pero al mismo tiempo Dios trasciende "la inteligibilidad en su totalidad", trasciende (porque carece de límites) las verdades que él mismo establece (en caso contrario, estaría supeditado o sometido a dichas verdades). De

hecho y por definición, Dios no puede estar sometido a la creación (incluso si afirmáramos que la creación es Dios mismo en cuanto creación, y nunca como tal). Dios nombraría, así, más que todo, incluso que las verdades eternas. Pensar sin la analogía, ante todo de los "nombres divinos", tal sería la tarea de este pensador cristiano llamado Descartes. Las verdades eternas son creadas por Dios y dependen de Dios en un depender absoluto, de manera que Dios podría todo: llega hasta decir, en oposición a Kepler, quien sostenía que "Dios no puede hacer que lo ya hecho no haya sido hecho", que Dios podría, habiendo creado el mundo, no haberlo creado (así Dios puede *todo*) [habiendo creado al hombre y aunque resulte contradictorio y paradójico, Dios podría no haberlo creado; vale decir que podría instantáneamente abolir el tiempo y no hacer lo que ya hizo]. Desde una temporalidad humana esto es inimaginable, pero en una temporalidad no lineal o del puro instante-presente absoluto es posible que lo existente nunca haya existido. Descartes ironiza respecto a Galileo pues si bien éste considera que el espíritu humano siendo finito no es capaz de comprender a Dios-infinito, "no deja de discurrir como si lo comprendiese" (p. 226). Descartes critica a quienes tratan del infinito como si estuviesen por sobre él, pues de lo que se trata es de no pretender determinar lo que es o no es Dios. En su discusión con Mersenne, ubicada bajo el rubro de un "Dios matemático", Descartes afirma que Dios "era libre de hacer que no fuera verdad que todas las líneas tiradas del centro de la circunferencia fuesen iguales", así como era libre de crear o no el mundo. La clave de la articulación es la *propensio*: propensión / inclinación / impulso: "Dios ha puesto en el hombre el impulso o propensión a creer (*magna propensio ad credendum*). La propensión establece, confusamente, una continuidad entre la sensación y su causa permitiendo definir esta causa como una cosa (*res*) material o naturaleza simple". Este impulso (digamos onto-teológico) permite llegar a la sustancia, pero el paso implica nada menos que el abandono de la claridad y de la distinción, abandonar la evidencia "por una necesaria oscuridad". Oscuridad porque las normas del saber deben adaptarse a lo que supera toda evidencia:

pasar del código a su fundamento..., así "es necesario superar los criterios del código y de las naturalezas simples y arriesgarse a la oscuridad fundamental" (p. 364). "Lo arbitrario [Dios] instaura el código sustrayéndose a los criterios de validación" (Malebranche, aun reconociendo que "es verdad que tenemos una inclinación extrema a creer que existen cuerpos que nos rodean" no acepta esto como una evidencia sino como "impresión" que, casi siempre, "engaña"). El *ego* (dueño del código-pensamiento o razón o ciencia) enfrenta a la naturaleza (el sitio externo del código) extensa, y Dios es el tercer término, el equivalente, que mediatiza los otros dos términos. Dios "instituye la *magna propensio* para inclinar al *ego* a que reconozca la existencia de las cosas corporales"; la naturaleza, por su parte, mediatiza al *ego* con Dios: "los cuerpos son el lenguaje de Dios con el *ego*" por cuanto han sido creados por Dios y sólo son conocidos porque Dios creó en el hombre la propensión a admitirlos, a aceptarlos. Mediante la creación, la naturaleza mediatiza a Dios y el hombre, el *ego*, mediatiza a Dios y la naturaleza. Pero las cosas son fundamento sólo por procuración, ellas "metaforizan el nombre y el don de Dios": el código no puede fundarse en su referente [la naturaleza] "porque la existencia de éste depende del fundamento [Dios]". Si la propensión no nos permitiera pasar de la idea a la cosa, Dios sería engañador. [Debemos reconocer que esta problemática tiene un decidido aire kantiano, ante todo en el recurso a Dios como garante último incomprensible]. En un primer momento la *res*-cosa, cuya existencia buscamos, permanece "como tal, desconocida", fuera de los atributos (digamos: de los fenómenos-sensaciones) es absolutamente incognoscible (digamos: nouménica). La correspondencia "entre tal esencia y tal existencia reposa sobre una transición que sólo la potencia de Dios puede asegurar" (p. 358). Pero si bien la sensación puede interpretarse como un efecto y en cuanto tal exigir una causa eficiente que conciliaría "la existencia de una instancia externa al pensamiento con la inteligibilidad de una identidad definida", aquí se abre "la mayor dificultad del fundamento": en el momento en que la sustancia aparece como la causa del efecto que es la sensación, la causa

entra en crisis por cuanto como causa eficiente se separa de su efecto proyectándolo fuera de sí de manera que rompe toda similitud, toda univocidad, abriendo un abismo entre causa y efecto o sustancia-sensación (digamos entre *noúmeno* y fenómeno). No se puede determinar la causa-eficiente (puede ser una potencia en mí y desconocida por mí, pueden ser las cosas corporales o puede ser Dios). "Incognoscible como tal –por su separación absoluta–, ¿cómo se la podría identificar?". Descartes rechaza las dos hipótesis que ignoran a Dios: la del yo y la de la sustancia. En resumen: "Dios interviene [propensión] para mantener una continuidad entre términos que separan varias discontinuidades". La objeción kantiana –dice Marion– pregunta: ¿se puede pasar de un razonamiento a una existencia? Mas ¿por qué exigirle validez teórica si ella misma [la demostración cartesiana] se brinda como irracional? Esta última pregunta muestra cierta inadvertencia de Marion, puesto que sólo desplaza el problema: la irracionalidad no es un argumento. La *propensio* a creer no induce al error de por sí, más bien el error sería una posibilidad interior a la propensión a creer, habría así una creencia global en cuyo interior podría producirse el error [pero, nos preguntamos, ¿por qué este impulso-propensión estaría "garantizado por Dios"? ¿Con esa "garantía" la propensión no se transforma en creencia positiva dejando de ser así pura "propensión"? ¿Por qué esta realidad implicaría necesariamente a Dios?]. Podríamos decir que la *propensio* es destruida por la imposibilidad de la similitud. Entre la cosa-*res* existente, sustancial, y los elementos del código "ninguna similitud podría crearse legítimamente" (p. 369). El mundo como sustancia queda, de esta manera, sin atributos, sin identidad, incognoscible: "Las cosas existen [...] pero nada asegura que esas cosas sean materiales. O bien que esta materialidad pueda nunca, como tal, comprenderse" (pareciera que estamos oyendo a Kant). Si el fundamento, por lo tanto, no se encuentra en la existencia de un referente (el mundo exterior), la indagación debe orientarse hacia otra existencia, a garantizar el código por la existencia de la *mens* (alma, mente). De la cosmología se pasa a la psicología. "El fundamento de toda racionalidad posible se en-

cuentra en mi propia existencia": el "yo", el *ego*, el *cogito*-pensamiento. Descartes: "Considero el ser o la existencia de este pensamiento [o alma] como el primer principio, del cual deduje claramente los siguientes: a saber, que hay un Dios que es autor de lo que el mundo es"; "el primer principio es que nuestra Alma existe, a causa de que no existe nada cuya existencia sea más evidente". Esto implica que Dios se vuelve un principio subordinado (al menos heurísticamente [hemos entrado en el orden silogístico de la demostración], como señala Marion). Aquí se plantea, en toda su magnitud, el debate sobre el carácter formal o real del *cogito* (*ego*-alma) como fundamento.

Ante todo, ¿puede tenerse por verdadero un principio que es producto, como tal principio, de un razonamiento? Al hacer esta pregunta Marion olvida que no se trata, o que precisamente eso es lo que está en discusión, de un "razonamiento". El uso del *ergo* (luego) en el "pienso luego existo", sólo demostraría que la exposición adquiere la *forma* de un razonamiento silogístico, pero no que el hecho (la existencia) sea producto de un razonamiento silogístico. Descartes dice claramente: "Veo [es decir que se trata de una visión, ¿de una intuición ante-predicativa?] que para pensar es necesario ser". Por consiguiente, no hay pensar y luego ser, ni ser y luego pensar, hay la unidad ser-pensar y, a la inversa de lo mismo, pensar-ser. Alquié ha señalado, a mi juicio con razón, que según Descartes "la inmediatez existencial del *cogito* no excluye su complejidad lógica: no hay pensar sin ser ni ser sin pensar, esta unidad es la intuición cartesiana expuesta luego lógicamente". No se trata de deducir el *cogito* "de un principio más fundamental [el ser]" (p. 372). De ser así, el principio pensamiento-*cogito* sería efectivamente un principio subordinado a otro anterior y primero. No hay paradoja si se mantiene firme la diferencia entre realidad y exposición lógica, y en esa diferencia se ubica la problemática. "El *cogito* admite presupuestos lógicos pero no se funda en ellos", por supuesto, pero este no es el verdadero problema; el problema es la relación entre *cogito* y *ser*: "Lógicamente el *cogito* es una conclusión [existo-pienso], pero, para inscribirse en un razonamiento es necesario ante todo que aparezca". Se trata, esencialmente,

de un "solo y único *intuitus*" (p. 377): "*ego cogito, ergo sum, sive existo*", que por más deductiva que sea no deja de ser "una prueba de la capacidad de nuestra alma para recibir de Dios un conocimiento intuitivo". Hay que "elegir" qué procedimiento "puede alcanzar por y en el pensamiento una existencia", pues la irrupción de la existencia –sostiene Marion– "rompe el equilibrio calmo y sereno del discurso". Descartes encuentra el principio a partir de la existencia: "Es porque pienso y por lo tanto soy que me aparece el principio según el cual todo lo que piensa es". Pero no hay un pensamiento, por un lado, y una existencia, por otro [sería ridículo creer que Descartes piensa tal cosa], sino que el propio pensamiento es existencia que se auto-capta como unidad ser-pensar intuitivamente, sólo después se produce la deducción lógica; primero está el hecho y después la deducción que "demuestra" el hecho en un nivel lógico. El pensamiento no conduciría a la existencia si no fuera él mismo existencia. De allí que Descartes afirme en la segunda *Meditación*: "*ego sum, ego existo*". El pensamiento se experimenta como existencia y la existencia como pensamiento. [Si el *cogito* se realizara sobre el vacío de todo contenido pensable –la duda–, podría preguntarse si el enunciado *yo no existo* no constituiría la base última de mi existencia (y por supuesto que es así, ya que en caso contrario habría que afirmar que una cosa es el yo y otra la existencia, ¡como si hubiera un yo sin existencia!, un yo no existente al que se le agregaría a posteriori la existencia). El yo no existe porque yo y existencia es lo mismo, de allí que decir que el yo existe es una tautología. Habría incluso que pensar en una suerte de matriz o *Prius* del yo, un yo-trascendental sin existencia actual...]. Hay, por lo demás, que tener siempre presente lo que Descartes entiende por pensamiento: "Considerando la palabra pensamiento como yo lo hago [es decir] como todas las operaciones del alma, de manera que no sólo las meditaciones y la voluntad, sino incluso las funciones de ver, de oír, de realizar un movimiento en lugar de otro, etc., y en tanto que ellas dependen de ellas mismas, son pensamientos" (p. 389). En el paso del pensamiento a la existencia lo que es puesto en juego es el *ego* como fundamento que determinará tanto el

pensamiento como la existencia. El pensamiento garantiza porque *es* la existencia, ¿pero quién piensa? [el pensamiento ¿puede ser el atributo de algo o alguien privado de pensamiento? Dicho de otra manera: ¿algo o alguien sin pensamiento puede pensar?]. Descartes dice: el *ego* o el alma [pero un *ego* imperfecto que necesariamente será superado por una divinidad infinitamente perfecta, de manera tal que podríamos responder que Dios piensa en el pensamiento-que-piensa]. En una carta a Mersenne del 25 de mayo de l637 se diferencia de san Agustín diciendo que éste se sirve del *cogito* para "probar la existencia de nuestro ser [...] yo me sirvo para conocer que ese yo, que piensa, es una sustancia inmaterial, que no tiene nada de corporal" [¡sustancia *inmaterial*!]. La *cogitatio*, como pensamiento pensante (en acto) "implica que un actor la ponga en marcha", ese actor es el *ego* (yo). Hay dos fórmulas que es preciso analizar: 1) "El *ego* precede a su determinación por la *cogitatio*"; 2) "El *ego* pre-existe a la *cogitatio* aunque sólo existe pensando". Pero ¿cómo puede pensarse la pre-existencia del *ego* en relación con el pensamiento, si la existencia se piensa a partir del pensamiento? Se trata de una reducción de los pensamientos a las operaciones del *ego*: "Nada deviene objeto del saber, si el *ego* no lo transforma en un *cogitatum*". Por eso la existencia que alcanza el pensamiento se debe comprender a partir del *ego*. "Sólo el *ego* puede fundar la existencia, el pensamiento y su interacción". Esta imbricación unitaria de la *cogitatio*, del *ego* y la existencia se puede expresar, afirma Marion, con la fórmula de Heidegger *cogito me cogitare*, lo que significa que el código no puede realizarse sino teniendo conciencia de sí en su puesta en obra o "no puedo pensar un objeto sin pensar que lo pienso" (con resonancias evidentes a la "apercepción" kantiana). El código, así, implica su transgresión al implicar como condición de posibilidad un fundamento egoico del pensamiento. Y, agreguemos, que más importante que lo pensado es el acto de pensar, y que este acto repetido exige un sostén, una continuidad, un fundamento, y éste es el *ego*. El código (pensamiento-razón) encuentra de esta manera su fundamento, pero este fundamento [el *ego* que desde fuera del código lo funda siendo, por otra parte, inconmensurable

con la lógica del código] a su vez sólo puede encontrar "su medida en la desmesura de otro ente". Este ente se muestra relativo en cuanto finito "sobre el fondo de una infinitud que no es él". El *ego* descubre su finitud en el acto mismo del pensar como duda: "La mención de la duda [...] introduce la finitud óntica del fundamento en el seno mismo de su argumento teórico". La imperfección de la duda hiere al fundamento y, a la vez, posibilita su superación mediante un infinito que precede esta finitud. La dificultad consiste en ver este proceso como algo lógico, como un proceso lógico de estadios absolutamente separados y no, como señala Alquié, como unidad: "Pues duda, *cogito*, e idea de Dios, son una realidad única". El *ego* "abre" al infinito, pero permanece, evidentemente, finito, luego "el *ego* resulta de un infinito más originario que lo abarca [...] Incluso antes de que el *ego* se perciba a sí y su finitud, el infinito lo precede" (p. 394). La idea-de-infinito "hace estallar el modelo de la *cogitatio*" [se podría mejor decir que hace estallar la totalidad del todo; incluso, ¿por qué no?, la misma idea de Dios; el infinito, entonces, como la posible-imposibilidad en acto de todo lo posible]. Marion critica a Descartes por no haber podido elaborar "un nuevo modo de racionalidad que supere positivamente" la ciencia del código (p. 400), un discurso que diera la palabra al infinito, de modo tal que la incomprensibilidad ejerciera el rigor de una "lógica eminente": de lo que se trataría, por consiguiente, es de "despojar al *ego* de su dominio sobre el pensamiento", "de hecho, el absoluto se manifiesta mediante una experiencia extática que lo obliga al *ego* a no pensar" sino a "admirar y adorar" (Alquié). Para seguir este camino, Descartes tendría que haber abandonado el *ego* en su función representativa de objeto para determinarse "a partir de la apertura del ente por el ser en la aparición de su *ousía*"; abandonar el *ego* ante lo abierto del ser adaptándose "a las exigencias teóricas de lo impensable". El *ego* se capta como ser finito: "Descubriéndose a sí el *ego* se abre inmediatamente sobre el infinito de la misma manera como un camino se abre sobre un abismo". Lo infinito, de esta manera, relativiza lo finito, el *ego*, trastocando su estatuto. Pero esta implicancia de lo infinito (Dios) en lo finito (el *ego*) lo rela-

tiviza negativamente, lo des-absolutiza y, a la vez, lo positiviza mediante la similitud. La similitud es una marca de Dios en la criatura (la creación a "imagen y semejanza" de Dios): el hombre es obra de Dios y lleva su marca, su referencia al infinito lo constituye radicalmente. De esta manera, después del fracaso de las cosas materiales (naturaleza) y del *ego* herido por su finitud e incorporado a un infinito que lo desplaza de ser la posibilidad de un fundamento absoluto, recomienza el problema de la búsqueda de un fundamento radical. En síntesis: surge el problema de Dios como fundamento.

Dios funda el código en tanto lo instituye, pero ¿cómo "el fundamento puede devenir accesible a lo que él mismo funda?". El papel de "puente" lo establece la *similitudo Dei* del hombre [pero la similitud sólo puede ser parcial y no del infinito o Dios como tal, ya que en este caso el hombre sería Dios]. Dios, repetimos, es incomprensible en su infinitud y por su infinitud; más aun, el infinito exige "la incomprensibilidad" o Dios se comprende (paradojalmente) como incomprensible; si la incomprensibilidad se volviera comprensibilidad, el infinito se volvería finito, dejaría de ser Dios para ser un ente. El fundamento permanece irracional [la racionalidad sin razón], vale decir que supera infinitamente la razón finita del hombre; se vuelve desconocido, incluso más que incomprensible. De alguna manera, Descartes, mediante la similitud, vuelve a introducir la analogía: intuye, dice en una carta, que la naturaleza intelectual en general "es la que nos representa a Dios". Aquí se produce un giro: la *cogitatio* no se reduce –como ya vimos– a la intelección pura, sino que implica un conjunto de modos y, entre ellos, ante todo, la voluntad, "la voluntad como modo privilegiado de la *cogitatio*" (p. 403). Formalmente la voluntad carece de imperfección: "vacía de contenido [pensada sólo como voluntad; pero, nos preguntamos, ¿puede pensarse sólo como voluntad, es decir, sin voluntad-de... algo?] no puede sufrir... ninguna limitación". Se quiere o no se quiere y, si se quiere, no es posible formalmente limitar ese querer en cuanto tal. La similitud con Dios se da de manera suprema en la *voluntad*, es ella la que de alguna manera "nos vuelve

semejantes a Dios": "Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites", y es por esta voluntad infinita que está en nosotros que podemos decir que nos ha creado a su imagen. El fundamento, de ser accesible, lo ha de ser a través de la *cogitatio* en tanto voluntad. El deseo de infinito es la voluntad, deseo de "todas las perfecciones", deseo "sin límites": voluntad que no conoce límites en su deseo... de infinito-Dios, Dios en cuanto ausencia-infinita-de-Dios, y por eso deseable: porque no se tiene. [Lo infinito sólo puede ser idea (no se lo puede pensar ni imaginar como tal porque siempre excede todo: no tiene límite y, por consiguiente, no puede ser limitado por el conocimiento) que concluye en una extrapolación ideal-imaginaria: no puede haber infinito en acto y, por otra parte, a ese infinito imaginario en acto es a lo que idealmente llamamos "Dios" dándole como atributo la existencia (atributo que, por supuesto, cae ante el infinito, haciendo de la existencia algo insondable, impensable, indecible, indecidible)]. Según Descartes, tres cosas admirables hace Dios: 1) la creación *ex nihilo* o fundación de lo finito por "el fundamento infinito"; 2) el libre arbitrio (similitud de lo finito con lo infinito); 3) la encarnación de lo infinito en lo finito. El amor exige la libertad: sólo la voluntad ama. La libertad, dice san Bernardo, es "una imagen sustancial de la Divinidad eterna e inmutable". El amor exige la voluntad, de allí su jerarquía: "Querer lo que Dios quiere es ser semejante a Dios, y no poder querer otra cosa que lo que Dios quiere es ya ser lo que Dios es, para quien querer y ser son la misma cosa" (Guillaume du Saint-Thierry). La libertad es una imagen de la divinidad [la libertad es libertad de la voluntad, la voluntad es libertad: libre-arbitrio]. La similitud del hombre y Dios mediante la voluntad es tomada por Descartes de una larga y reconocida tradición teológica. Para los teólogos medievales, la voluntad se vincula al amor, más aun, es ante todo voluntad-de-amor-a-Dios. Dios puede conocerse mediante un acto de voluntad de amar, y esta es la esencia de la voluntad humana: amar a Dios. Esta afirmación se transforma en una pregunta: ¿la voluntad del yo (el yo como voluntad) permite acceder al fundamento? La relación

del *ego* con el fundamento se realiza en Descartes por medio de la voluntad. La voluntad nos vuelve "de alguna manera" semejantes a Dios. A Marion no se le escapa que esta problemática reintroduce el problema de la univocidad "que pone en estricta equivalencia al hombre y a Dios", salvo que se introduzca la ya mencionada distinción entre univocidad formal y equivocidad efectiva (o real) [veamos: como ser libre, el hombre es similar a Dios, pero en cuanto ser libre puede separarse de Dios (esta temática se prolongará hasta el idealismo alemán, por ejemplo en Schelling): el hombre en cuanto libre es semejante a Dios pero no-es-Dios; la potencia de la libertad lo une formalmente a Dios y al mismo tiempo posibilita su separación efectiva-real]; la potencia infinita de Dios puede hacer posible –y esto es inimaginable– un no-Dios, algo distinto de sí (lo que es absurdo), una libertad-no-divina que es divina. Toda la potencia divina contradice esta libertad = humana que al mismo tiempo es un sobrepasarse a sí de la potencia divina en un acto incomprensible [el Absoluto hace algo distinto sin dejar de ser Absoluto: paradoja saturada]. La omnipotencia divina puede hacer una libertad extraña a sí y, al mismo tiempo, puede suprimirla: si Dios no pudiese suprimir la voluntad libre del hombre no sería omnipotente. La omnipotencia libre o Dios hace que Dios no pueda estar sometido ni a sí mismo [¿o, extremadamente, Dios como ser = libre puede incluso dejar de ser libre? Oscuridad absoluta]. De allí una consecuencia decisiva: el imitar a Dios permite no imitarlo o ser libre incluso ante la omnipotencia de Dios. Se trata de una similitud de la independencia divina, una similitud tan perfecta "que lo conducirá a la equivocidad real" (p. 413), de manera tal que univocidad y equivocidad se agregan una a la otra "en distintos espacios", "despliegan su lógica propia en dos excesos que [...] se sobreponen y despliegan una secreta emulación" y determinarán las tendencias fundamentales de la metafísica moderna: Spinoza, Malebranche, Fichte, Hegel, por una parte, y Kant, Schelling, Nietzsche, por la otra [la univocidad concluye en el panteísmo y la equivocidad en la "muerte de Dios"; en un caso, el infinito divino absorbe lo finito

humano y, en el otro, lo finito humano suprime idealmente el infinito divino. En ambos casos lo que desaparece es la analogía, en un caso por exceso, ya que todo deviene Dios, en el otro por defecto, Dios deviene absolutamente otro o nada].

[El hombre, en cuanto es libertad, es formalmente semejante a Dios, pero al mismo tiempo, en cuanto libertad, es realmente distinto a Dios: no-es-Dios. La libertad absoluta que es Dios puede, incomprensiblemente, crear algo distinto a sí, una libertad que es divina, podríamos decir, en su vaciedad. El Absoluto hace y puede des-hacer la libertad humana: si Dios no pudiese suprimir eventualmente la libertad humana no sería omni-potente (la omni-potencia divina hace que Dios no pueda, sin dejar de ser Dios, estar sometido a sí mismo)]. Sólo la *voluntad*, el libre-arbitrio (la libertad) es atribuible unívocamente a Dios y al hombre, en cuanto la libertad se entiende "formalmente", como poder de arbitrar, en cuyo caso la similitud se da como independencia, la cual en cada uno de sus análogos va a desplegar "una independencia tan perfecta que los conducirá a la equivocidad real" (p. 413). De allí que univocidad y equivocidad desplieguen una lógica propia "en dos excesos que se sobreponen y despliegan una secreta emulación: Dios pensado como *ego* divino, formal y realmente unívoco al *ego* humano; equivocidad formal y efectiva". En otras palabras: en el primer caso, el infinito divino absorbe el infinito-humano; en el segundo caso, el infinito-humano subsume al infinito divino. En ambos casos desaparece la analogía, en el primer caso por exceso, pues todo deviene Dios, en el segundo caso por defecto, Dios se eclipsa como otro. [Creo necesario subrayar que sería importante entender y leer en lugar de la palabra Dios la palabra infinito, voluntad, absoluto, libertad, y esto por razones esenciales en cuanto a la comprensión del problema, pues la palabra Dios es idolátrica de una manera particularmente distinta a las otras que también son idolátricas].

En el momento en que el *ego* toca su fundamento su independencia lo separa de Dios. El acceso al fundamento es, en razón de su semejanza con la independencia divina, su ausencia; mientras más

se accede como independencia a la independencia de Dios más se aleja el *ego* del fundamento. Al final de la búsqueda el *ego* como fundamento descubre su finitud y trata de imitar a Dios en su independencia [¿podríamos decir en su absoluto?] pero a medida que más se aproxima en su imitación de la independencia más independiente se vuelve y más se aleja de Dios. Esta es la culminación de la paradoja. ¿Se toca un límite, la total incognoscibilidad del fundamento, la incomprensibilidad del infinito llamado Dios como fundamento? Frente a esta otredad absoluta, ¿qué pasa con el hombre? El fundamento está oculto, sabemos que existe, que es independiente, pero no sabemos cómo es, ni qué es [ni, en consecuencia, si es].

En este punto se anudan dos temas fundamentales: el del bien y el de la libertad. El del soberano bien se vincula a la beatitud y el de la libertad, a la indiferencia. Para el hombre, Bien es lo que constituye una perfección; tener el soberano bien sería así "la más alta perfección del *ego*". Hay el soberano bien del hombre y el Soberano Bien como nombre de Dios, relativo el primero y absoluto el segundo. El bien relativo consiste "en una firme voluntad de hacer el bien y en la alegría que ello produce". Esta alegría no es el Soberano Bien [absoluto] pero lo presupone, y es la alegría y la satisfacción del espíritu ocasionada por el hecho de poseerlo. Paradojalmente, el *ego* imita al fundamento y de esta manera se aleja de él: mientras más lo imita más se aleja; si Dios es independiente, el hombre, al imitarlo, se vuelve independiente de Dios, en un proceso infinito que no puede culminar en una univocidad efectiva sin contradicción. En cuanto a la indiferencia de la libertad hay que decir lo siguiente: la libertad sin representación que la determine como libre arbitrio es indiferente o, podríamos decir, que al vaciarse de intención aparece como forma pura, como pura potencialidad. La libertad puede desprenderse "de todo contenido que sea distinto del libre arbitrio", más aun, sólo así experimenta su efectividad. La libertad es un poder que, incluso mal ejercido, constituye un bien; dice Marion: "Incluso el mal moral... sólo puede desearse bajo el aspecto de un bien" [la libertad como tal, al margen o como presupuesto del acto, la libertad sacada del

acto –si es posible hablar así– es considerada como un bien]. El uso del libre arbitrio, incluso en un acto malo, es la prueba de un verdadero bien, que, por otra parte, nos semeja a Dios. [Es claro que uno podría preguntarse si es posible una libertad vacía o si se trata de una abstracción pura, con más razón si decimos que la libertad es un nombre de lo que llamamos "hombre"].

La idea de una causa de Dios es contradictoria. Santo Tomás lo plantea de la siguiente manera: "O bien la cosa tiene una causa y difiere de ésta por ser un efecto; o bien ella no difiere de sí misma y entonces no tiene causa" (p. 432); a su vez, también según Tomás, "no es posible que algo sea la causa eficiente de sí mismo, porque entonces se precedería a sí, lo cual es imposible". Descartes recurre a la idea de *causa sui*. [Causa-de-sí significa que Dios no tiene causa o es el enunciado de algo incomprensible]. Esta causa será, de ser, la esencia de Dios, no algo separado de Dios sino Dios mismo, por lo tanto no será una causa en sentido estricto sino una potencia. Descartes desplaza el problema contradictorio de la causa divina (Dios no puede tener causa, porque en tal caso la causa estaría por sobre Dios) al establecer que Dios es una "inmensa e incomprensible potencia". Con *causa sui* se mienta un problema: en realidad, se trata de un nuevo nombre de Dios; como Dios no puede lógicamente tener causa se afirma un nuevo tipo de causa sin causa; al hecho de que Dios se mantenga como Dios se lo llama *causa sui*. Pero para poder hablar de Dios como causa-creadora debe existir al menos un punto de contacto que permita la analogía causal (univocidad formal); en caso contrario, Dios sería nada, una palabra superflua, disparatada; y al calificar su causa como causa de sí mismo se lo saca de la idea vulgar de causa y se establece una equivocidad efectiva. La "causa" de Dios es el propio Dios-sin-causa, sin posibilidad de "causa": *causa sui*, una causa paradojal "que no implica la anterioridad temporal de la causa sobre el efecto". [Pensemos que causa-efecto formarían una unidad posible-previa, lo que sólo para el Absoluto-Dios sería posible como *Prius*]. La paradoja también podría expresarse diciendo que si causa-efecto se dan en un acto eterno, a-temporal, la "cosa

tendría que presentarse a sí misma", lo que sólo es pensable en un Acto-Absoluto. La causa sería prueba de univocidad, y la "potencia incomprensible" como absoluto exceso sería prueba de equivocidad real. Descartes le dice a Mersenne: "Dios es una causa, preso él mismo de su propia esencia-fundamento: el absoluto libre-arbitrio divino puede lógicamente pensarse auto-suprimiéndose a sí mismo, pero esto supera toda comprensión". Descartes destruyó, junto con la univocidad, toda pretensión de analogía [instaurando la posibilidad de lo que Levinas llamará lo "absolutamente otro", con todas las consecuencias post-teológicas que entraña la palabra "absoluto" (en este sentido aparece también el kantismo nouménico de la cosa-en-sí y la imposibilidad de una demostración racional de la existencia de Dios; pero no sólo esto, sino que esencialmente advierte en dirección a la temática hölderlineana del dios-huido, del nuevo dios y, en otro contexto, del "último dios"). Queda por discutir si Descartes dejó de lado el problema del ser o si lo trató bajo el nombre de Dios], "cuya potencia supera los límites del entendimiento" [hay que abandonar la concepción común, económica, de causa, para tratar de pensar a Dios absolutamente fuera de la idea de causa: si Dios es en acto infinito, no queda lugar para una temporalidad lineal, vale decir para la causa, y la causa debe entonces pensarse como efecto infinitamente condensado en la instantaneidad del presente: es como si Dios se viera en sus determinaciones infinitas dadas como Acto absoluto]. La *causa sui* se apoya en una incomprensibilidad definitiva: "la de la potencia instauradora de Dios" (p. 443), incluso de las "verdades eternas". La *causa sui* señala el acceso progresivo de Descartes a lo impensable... el paso de lo conocido a lo desconocido. En este punto se separa de Spinoza, pues éste piensa el todo como Dios, clausurando así a Dios en lo pensable como *todo*; mientras que en Descartes hay un más o un exceso absolutamente incomprensible del todo. Esta incognoscibilidad tiene sus consecuencias, fundamentalmente en relación con las verdades eternas que, como vimos, caen bajo la potencia de un Dios que puede instaurar o suprimir verdades, que no se cierra en sus afirmaciones [pero racionalidad incomprensible

y omnipotencia podrían *in extremis* convertirse en racionalidad y debilidad potenciales, ya que, en caso contrario, Dios estaría limitado].

[Todo tiene una causa... o no, dice Hume. No obstante, aceptemos que todo tiene una causa, cualquiera sea ella, formal o material o eficiente... Pero el Absoluto (el todo) no puede tener una causa, por la simple razón de que dicha causa tendría que estar fuera del Absoluto para poder causarlo, y entonces el Absoluto dejaría de ser Absoluto ya que no implicaría todo. En lugar de sostener que el Absoluto o Dios no pueden tener causa se afirma que Dios o el Absoluto es causa de sí mismo (*causa sui*), lo cual es contradictorio con la idea de Absoluto. Descartes, por supuesto, no ignoraba esto, entonces ¿le quiso poner a Dios un nombre absurdo, una tautología semejante a la definición que dio Dios de sí mismo ante Moisés diciendo "yo soy el que soy"? ¿Dios una tautología, algo indecible e indecidible? ¿La tautología no es la forma de la libertad y del infinito? Causa de sí no quiere decir nada... con sentido; es una frase... loca. ¿Es posible aceptar la locura como lo divino? No se trata tal vez de un Dios loco sino de un Dios que para decirle a la criatura humana qué es y cómo es le dice locamente: soy-la-causa-de-mí-mismo... un tartamudeo: soy soy soy... (¿o tal vez lo que oyó Moisés sólo pudo transmitirlo tartamudeando?)].

Las dos primeras partes de *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu* (ed. Presses Universitaires de France) de Jean-Luc Marion están dedicadas al tema del yo y de Dios. Respecto al yo dice, en síntesis, que aunque no se lo ponga en posición de sustancia "es necesario sin embargo [decir] 'yo' a la instancia que al menos escucha, que al menos experimenta empíricamente el mundo, que al menos comprueba una entidad incluso derivada y relativa. Si la figura del 'yo' debe pasar sólo pasará en provecho y ante eso [*ce*] que dirá aún 'yo'. Decir la desaparición del sujeto se reducirá entonces a un enunciado autodestructor, si sólo se trata, en esta crisis, del hecho del 'yo', de un 'yo' de hecho: pues, de hecho, hay por definición 'yo'" (p. 4) [en lugar

de decir que hay una "instancia" que "escucha" sería más exacto decir que la "escucha" es la "instancia": *no existe nadie que escuche*. Esto es lo "incomprensible" que perturba el pensamiento común y el filosófico]. La metafísica moderna "que inaugura Descartes" comienza cuando "la existencia de la cosa finita pensante recibe la dignidad de [...] '*fundamentum*'" ["cosa [...] pensante": creo que no existe tal cosa/pensante sino que hay pensamiento; el pensamiento-piensa ¡y no una *cosa* distinta y extraña al pensamiento!]. Hay aquí, dice Marion, una aporía: el yo aparece como posibilidad de la experiencia o, más bien, determina las condiciones de posibilidad de la experiencia, por lo tanto el yo no pertenece a la experiencia sino que la precede [el yo no puede preceder a la experiencia sino que llamamos "yo" a la experiencia autorreferente; no hay un yo sustantivo o sujeto de predicados reales], no puede ser a la vez posibilidad y objeto de la experiencia, "se excluye de la experiencia precisamente porque la vuelve posible: no-objeto de la experiencia, él no aparece jamás, retenido más acá de todas las determinaciones categoriales de objeto", incluso se sustrae a las categorías del espacio y del tiempo "porque abre el campo de uno y el flujo del otro"; "como trascendental el 'yo' permanece invisible, indeterminado y universalmente abstracto" [en este punto Marion entra en la problemática que distingue entre un "yo" trascendental y un "yo" empírico que puede individualizarse y definirse; problemática –dice– que se extiende desde Kant a Husserl, preguntándose si la misma escisión no afecta también al *ego* cartesiano]. Estamos, por supuesto, ante una paradoja: si el *ego* hace posible la experiencia sustrayéndose a la experiencia, instaura entonces "una singularidad fenomenológica absoluta": la de instaurar la posibilidad de la experiencia sin la posibilidad de ser experimentado y la de establecer una solución de continuidad entre el yo y todo fenómeno pensable; el yo no podría así conocer ningún otro yo sino un "simple otro yo", lo que lleva al solipsismo [¿puede decirse que el espacio trascendental es solipsista, si se tiene en cuenta que no hay yo?, ¿lo trascendental inaugurará un espacio de trascendentalidad común, el único verdaderamente común?]. Para Marion habría un *ego* que

precede y permite superar la escisión, "remontar –dice– del Yo trascendental hasta lo que lo vuelve posible, el *ego*, comprendido en general [...] como esencialmente un *ego cogito*" cartesiano. [Me parece problemático sostener que el espacio del ego trascendental puede ser "hecho posible" por otro *ego*, el *ego cogito*, porque éste a su vez exigiría otro *ego ad infinitum*...].

Respecto a los problemas interpretativos del *ego cogito, ergo sum*, Marion dice que hay una interpretación canónica (metafísica): a) según Malebranche, "lo que piensa actualmente es actualmente algo" (F. Alquié dice que "reduciendo el 'yo pienso, luego yo soy' a la afirmación de la existencia de mi espíritu, Malebranche sostiene lo que hay de más profundo e indubitable en las *Meditaciones* de Descartes. El yo pienso permanece fundamento") [yo agregaría que hay pensamiento pero no alguien que piense desde fuera del pensamiento, es decir un sujeto cuyo acto sería pensar]; b) Spinoza "transcribe la fórmula cartesiana en otra, aparentemente no cartesiana, *Homo cogitat*. De hecho este axioma de la *Ética II* resume una transposición más clara realizada en los *Principia Philosophiae Cartesianae: ideoque cogito, ergo sum, unica est propositio, quae huic, ego sum cogitans, aequivalet*"; por proposición única debe entenderse (contrariamente a la de Descartes, que gira sobre el *ergo*) una proposición en la que los términos se implican "sin resto": el *ego* implica el *sum* en tanto implica el *cogitans* (pero en Descartes no se trata de los pasos de una demostración sino de una unidad manifiesta...) [lo que dice Spinoza sería, según demuestra Marion, lo mismo que sostiene Descartes a partir de la segunda de las *Meditaciones*]; c) para Kant se trata de una tautología: "El razonamiento cartesiano *cogito ergo sum* es, de hecho, tautológico, por cuanto el *cogito* (*sum cogitans*) nombra (ya) la efectividad" (para Fichte esta tautología se expresa así: *sum ergo sum* (soy luego soy) [el pienso está de más; o es primero en el orden empírico-lógico, mientras que el soy es primero en el orden ontológico-trascendental; en cuanto al yo es tan incognoscible como dios]; d) a Hegel le correspondería haber fijado "claramente" el problema: "pertenece al concepto de la metafísica cartesiana que el ser y el pensamiento sean en sí lo

mismo" (*Fenomenología del espíritu*), "pensamiento y ser están inseparablemente ligados" (*Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna*); e) Nietzsche: los pensamientos prueban que "eso piensa" pero no que yo pienso esos pensamientos. "Eso piensa", "en consecuencia hay un pensante; en esto descansa toda la interpretación de Descartes", pero este "pensante" sería sólo un "ídolo metafísico", un "hábito gramatical". Según Marion, en ningún momento Nietzsche duda "de la identidad inmediata y tautológica del *ego* y de sus *cogitaciones*". Decir si "eso" piensa hay pensamiento, es, sin duda alguna, una tautología [lo más grave es que no hay *eso* sino sólo "pensamiento"].

Descartes niega la analogía (¿cómo sería posible insinuar sin locura una analogía entre lo finito y lo in-finito?) porque "el Verbo" (Dios) está excluido de toda racionalidad por ser precisamente el creador de la racionalidad, y este hecho excluye precisamente toda posibilidad de "reintegrar la racionalidad en el Verbo", como hicieron sus sucesores (Spinoza, Malebranche, Leibniz). Para Descartes, "Dios no se somete a los posibles lógicos, Dios no es matemático, ni geómetra, ni calculador, Dios no se distingue en voluntad y entendimiento, en una palabra, Dios no se somete a la razón, porque la razón no es sino la nuestra" (p. 452). Sostener una univocidad formal y una equivocidad óntica ¿puede ser una solución?, ¿la segunda no impide la primera? Si la equivocidad es absoluta (lo "absolutamente otro"), entonces es obviamente absoluta, en sentido estricto, de manera tal que no puede ni pensarse, ni imaginarse; y, por consiguiente, nunca podremos decir algo de ella. Salvo que pensemos a Dios como el árbol o la montaña de que habla Descartes: lo podemos tocar pero no com-(a)prender: a ese Absoluto lo podemos tocar en parte, en una ínfima parte, y en esa infinitamente pequeña parte habría univocidad, pero el Absoluto en su absolutez es intocable-inabarcable, no hay univocidad, es totalmente equívoco; de allí que podamos decir que la parte tocada es la parte de univocidad-real, mientras que la parte no tocada es la parte de equivocidad-real. Es posible que la esencia de la trinidad apunte a este problema: el Padre sería el Absoluto que, como tal, es equívoco (no somos Dios); el Espíritu es la parte del

Padre que el Hijo toca, el punto del pase de uno al otro, la donación esencialmente parcial o relativa del Padre; el Hijo es el hombre, quien de alguna manera, incluso en la lejanía, en la ausencia, participa de la donación del Absoluto. La consecuente incomprensibilidad se funda en la imposibilidad de volver absoluta la relación con el Absoluto; hay contacto, y en ese contacto es posible la analogía, hay algo de dios en nosotros y algo de nosotros en dios, pero la equivocidad absoluta impide una analogía y una comprensión absolutas. Al crear Dios al hombre no puede dejar de "tocarlo", de dejar su huella, ésta es la similitud: la libertad y la voluntad. Pero si Dios es incomprensible, desaparece toda certeza y todo enunciado se vuelve incierto: podría ser que Dios crease a la criatura y la abandonase (el *tsim-tsum* de la cábala). Pero si Dios abandona al hombre, lo abandona efectivamente; quiero decir: no se puede sostener que Dios abandona al hombre y luego seguir pensando como si no lo hubiese abandonado. El abandono equivaldría al ateísmo, que así adquiere una relevancia teológica. El ateo sería el verdadero creyente pues acepta radicalmente el abandono de Dios. El abandono absoluto es la equivocidad absoluta: un callejón sin salida cuya consecuencia lógica sería el a-teísmo. Por otra parte, la univocidad absoluta concluye en una generalidad que no dice nada, pues decir que todo-es-dios equivale a privar de contenido la afirmación, en cuyo caso dios es igual a nada. Pienso que la idea trinitaria recupera tanto la idea de incomprensibilidad del infinito como la idea de una analogía finita.

Heidegger, dijimos, critica a Descartes por haber dejado sin problematizar el ser (*sum*)-del-yo (lo que el "yo" es), pero... este no es un descuido de Descartes sino tal vez lo esencial de lo que quiso decir: *que no hay yo*. Si el *pensamiento* es simultáneamente deseo, voluntad, pasión, imaginación... lo que llamamos "yo" *es* el pensamiento. Por eso no se puede tematizar el yo, simplemente porque no existe, porque es el nombre que le da al "pensamiento" en cuanto suma de voluntad, deseo, etc. Se dice, en contra de Descartes: para pensar hay antes que ser, vale decir que el *cogito* presupone el *sum*; sin advertir que para Descartes no hay pensamiento sin ser, ni ser sin pensamien-

to, sino la instantánea unidad del ser-pensar: ser se llama al pensar, y al pensar se lo llama ser. El yo es esa *revelación*. La crítica de Heidegger sería pertinente si el yo fuera una sustancia, pues entonces sí cabría la pregunta sobre el ser o el qué de esa sustancia; pero como no existe ese sujeto o yo sustancial, la pregunta respecto a qué es carece de sentido porque, precisamente, no es o es el nombre (*ego*-yo) dado a eso que llamamos pensamiento-voluntad-amor-deseo, etc. y que en última instancia llamamos dios, el que haya (algo); y a ese *hay* es a lo que Descartes llama *cogito* o *sum*... o dios. En resumen, ¿cómo iba a preguntarse Descartes por el ser del yo si no hay yo? ¿Por qué exigirle a Descartes que determine ontológicamente ese yo-*ego* que no es o que es-sin-ser una suma de acciones sin sujeto? Llamamos "yo" al pensar, desear, amar, etcétera, y no a algo que desde fuera del pensar, distinto del pensar, sea el *sujeto* (como sub-stancia) del acto de pensar (como si fuera un atributo).

Michel Henry considera que Descartes ha escrito "el texto fundamental del pensamiento moderno" (entrevista con Joseph Llapasset): el "*cogito* de Descartes –dice– es uno de los análisis más fecundos del pensamiento filosófico" (*La Barbarie*, p. 28).

En *Généalogie de la psychanalyse* (ed. Presses Universitaires de France), M. Henry dedica el capítulo tercero al "*ego cogito*" en la "historia de la metafísica occidental", y comienza con una crítica a la interpretación de Heidegger; no tanto a su interpretación "discutible" de Descartes sino a su trasfondo, donde lo que se pone en juego es "la naturaleza última de la verdad y del ser mismo". Para Heidegger (el texto de referencia es el cap. VIII del tomo II del *Nietzsche*) se trata de una modificación referida al pensamiento de la verdad y del ser: "El fundamento de todas las cosas [...] el *subjectum* es interpretado como el hombre", y el hombre como "fundamento de la verdad". Para M. Henry, por el contrario, "lejos de poner al hombre en el centro de su problemática [Descartes] lo excluye de manera radical, y esto en la reducción: lo que subsiste no tiene ojos ni orejas ni cuerpo ni pertenencia al mundo ni nada semejante, sino el primer aparecer según la efectividad fenomenológica pura e irreductible de su aparecer a sí";

"el hombre sólo interviene en el cartesianismo cuando se descubre finito, *ens creatum*, de ninguna manera como un fundamento". *Ego cogito* (yo pienso) "quiere decir todo salvo hombre, salvo el sujeto 'humano', salvo la subjetividad 'humana'. *Ego cogito* quiere decir que en el surgimiento original del aparecer, la ipseidad está implicada como su esencia y como su posibilidad más íntima", lo que Descartes expresa diciendo que "es tan manifiesto que soy yo quien duda, quien oye y quien desea, que no existe nada que pueda ser explicado con más evidencia". Heidegger vincularía el acto-de-representar con el yo del hombre, de esta manera el yo sería el fundamento, el sujeto. Dice Heidegger: "Por el acto de representar, el Yo del hombre constituye esencialmente el fundamento. El Yo es *subjectum*". Toda representación implica algo que se representa en alguien, un sujeto y un objeto de la representación. Lo que no advertiría Heidegger, según M. Henry, es que "*cogito* y *sum* quieren decir la misma cosa", y "en ninguna parte del texto cartesiano se encuentra la menor alusión a una problemática como la desarrollada en *Nietzsche*, II", según la cual la ipseidad sería comprensible a partir de la estructura de la representación, sino que, por el contrario, se produce de una manera "enigmática y fulgurante la irrupción del *ego* en la segunda *Meditación*" al culminar la reducción y cuando ya la duda ha suprimido el mundo y "ya no hay ningún mundo ni, en consecuencia, ninguna representación" (p. 93). La puesta entre paréntesis o la reducción llevada a su extremo, suprime todo y deja sólo la manifestación como tal, sin sujeto o, dicho de otra manera, la sola manifestación es el sujeto; el yo-pienso-yo-soy no es un proceso sino un dado "enigmático y fulgurante". El yo es la identidad de lo afectante y de lo afectado (p. 97), "es el ser donde no hay nada distinto a sí mismo"; a este ser Descartes lo llama alma: "El Yo está implicado en la representación como su *sub-jectum* sólo porque está presupuesto por ella, y presupuesto como lo que ella no produce, no explica pero presupone precisamente como lo otro de sí misma, como el fundamento que no puede fundar". De allí que se deba invertir a Heidegger cuando pretende que Descartes funda el *ego* en la representación, como si este fuera una pantalla donde

se re-presenta lo que se presenta (la cosa). La ipseidad (la identidad de uno consigo mismo, la esencia de sí mismo) "es inmanente a la representación como su condición pues no hay representar-se sino por ella", de tal manera que la representación no la funda sino que la presupone necesariamente. La consecuencia de la posición de Heidegger es que la caída de lo representado caería en la reducción arrastrando al yo como sujeto de la representación. M. Henry expone luego el concepto de *Ereignis*; brevemente: se trata de la apertura del pensar al ser y del ser al pensar como "fenómeno original" olvidado por la metafísica: olvido del ser. Pero en esta relación, el ser es lo fundamental, lo "trascendente" mismo, "lo esencial no es el hombre sino el ser como dimensión de lo extático de la existencia" (cita de Heidegger, p. 111); el ser es lo esencial "en tanto que él abre esta dimensión 'de lo extático de la existencia' en la que 'hay ser' –*es gibt das Sein*– [hay-se-da ser] de tal manera que es el ser el que dona el hay, vale decir que se dona a sí mismo, que dona y acuerda su verdad". Por supuesto que esto sería así si el *cogito* cartesiano fuera el hombre como yo-me-represento y como el espacio de la representación "en la que recoge y refiere a sí todo representado como tal... Comentando el *es gibt*, es decir el don de sí del ser, Heidegger escribe: 'el don de sí en lo abierto por medio de esta apertura es el ser mismo'". Para concluir: el *cogito* no sólo pertenece a la historia de la metafísica occidental sino que es "homogéneo a lo que la precede, a la verdad original de la *phýsis* [...] La prueba está en el hecho extraordinario de que la historia de la metafísica occidental es la historia del ser mismo. Es el mismo ser, la misma verdad que se destina a nosotros aquí como *phýsis*, allá como idea y más allá como *cogito*. La identidad esencial del aparecer funda la afinidad secreta que se instaura entre las diversas épocas del ser [...] Estas épocas, es cierto, no son equivalentes. La manera de ser de cada una de ellas se oculta o se manifiesta cada vez de una manera que le es propia" (p. 122). Por otra parte, en la época moderna esta obnubilación del ser llega a su culminación cuando el hombre, considerándose sujeto, "se toma por el ser"; pero asumirse como ser "no procede del hombre sino del ser, esa es la manera en que éste se desti-

na en los Tiempos Modernos". El ocultamiento vendría a ser, así, manifestación o forma del ser: el *ego* mismo sería *ego*-del-ser [al menos este es el significado del *Ereignis*]. Lo cual produce, evidentemente, una transformación en el pensamiento de Heidegger: no habría una edad perdida de la manifestación del ser sino una nueva forma de esa manifestación, la forma en que el *ego*-sujeto se pone, teniendo en cuenta que a través de él es el ser quien se pone, como ser. Pero en la medida en que Descartes no hace del hombre-sujeto el fundamento, sino que lo sumerge en el misterio de la Infinitud incomprensible la crítica debe, necesariamente, recomenzar a partir de esta inversión.

[Estamos hablando, en términos kantianos, del yo-trascendental, no del yo-empírico (corriendo el riesgo de reintroducir la escisión metafísica como materia y alma-espíritu). La evidencia de la finitud del hombre vendría a negar su infinitud. El hombre como ser esencialmente finito o "para la muerte" o "hacia la muerte" se opone al carácter trascendental del yo como absoluto-infinito; idea ésta que no puede funcionar como fundamento sino, a la inversa, como abierto o como siempre *más* (lo "incomprensible" cartesiano). El yo no es, el mundo no es, dios no es; se trata de "ideas regulativas" de lo sensible que aparecen como yo, mundo o dios. Pero se impone preguntar ¿ante quién aparecen? Digamos: ante nadie, porque no hay "nadie"; no hay ninguna sustancia, ningún ser, ningún yo, sujeto o alma ante el cual el aparecer aparezca. *Hay* no-nada, y este es el límite; a este límite, al *hay* (sin el "se-da" heideggeriano) podemos llamarlo yo, mundo, dios, infinito, etcétera, pero no podemos sustantivizarlo, y eso es lo incomprensible: que no haya nadie (ni ente, ni ser, ni sustancia, ni yo...). El hecho de que no haya nadie es incomprensible; el hecho de que no haya inmanencia ni trascendencia, ni vida ni muerte, ni finito ni infinito, eso es incomprensible. ¿Incomprensible para quién? Para el *hay* que llamamos yo, hombre, espíritu, dios, conciencia... el absoluto que somos sin ser; pero ¿cómo decirlo si no hay nadie que lo diga? El decir-dice, el pensar-piensa, el yo-yoea, el mundo-mundea: no hay sujeto del hay, el solo hay y su más y su propio imposible].

Se trata de pasar a la segunda *Meditación*, que introduce otra fórmula ("el punto fijo y seguro sobre el que se edifica el conjunto de

la filosofía primera" dice J.-M. Beyssade en *La philosophie première de Descartes*): "Yo soy, yo existo" (*Meditaciones...*, ed. Aguilar, p. 54 y ss.). ¿Es este "el punto de herejía de Descartes", como sostiene E. Balibar, o el punto a partir del que se "edifica" su filosofía? ¿Cuál es la diferencia? "Ya mostramos –dice Marion–, siguiendo a J. Hintikka, que se trata del paso de un razonamiento (del tipo que sea) a un performativo". El pensamiento no se dice en el enunciado porque "es él el que dice", "hace lo que dice". Se trata, esencialmente, para Marion, del problema del "yo". Descartes dice: no sé con claridad lo que yo soy, yo que estoy seguro que yo soy [el problema es el yo, que debe tacharse para poder decir *hay*: al hay lo llama yo, al puro existir lo llama yo]. Descartes: "el *ego* se encuentra, por cierto tiempo, en situación de anonimato: yo soy, pero yo ignoro lo que (o quien) yo soy" [el anonimato, la ignorancia, no es temporal sino que es definitiva pues no hay un "yo" que sea].

[La equivocidad en sentido estricto (sin el giro trinitario) nos deja sin Dios, porque no hay manera de desprenderse de la idolatría, tanto material como espiritual. Ese retroceso o esa "distancia", como la llama Marion, nos ponen en situación de carencia y de espera, de una espera absoluta e interminable que paradójicamente podemos llamar "Dios", pero entonces la palabra dios se despoja de todo contenido y determinación, queda como un sinsentido que en cuanto palabra apunta hacia su propia falta, su propia inconsistencia e inefabilidad: se dice "dios" como se podría decir "pan", el problema no es el nombre, siempre sin sentido, sino lo previo, su *prius*, un hueco, un ruido, una inexistencia, un hay, un tartamudeo, un balbuceo, un habla sin nadie que exista, tartamudee, balbucee o hable. Tal vez sea necesario dar el giro total del abandono, porque todo concepto, toda imagen, toda palabra es, esencialmente, idolátrica, y fundamentalmente la palabra "Dios"; abandonar "Dios" es abandonar una palabra de múltiples significaciones, es abandonar las palabras y dejar-se abandonar por las palabras. Y no basta el silencio, que puede estar cargado de nombres, es necesario el abandono ilimitado, la muerte; sólo ella puede aniquilar o colmar la expectativa de nada, la expectativa imposible, como invertida, pero sustentada en el hay, fruto del hay como

sí del sí. Ser una criatura recién nacida abierta a lo otro del mundo, y hacer para siempre de eso *otro-que-mundo* su morada; ¿qué morada? Si pudiésemos decirlo, seguiríamos en el mundo y no en lo-otro-que-mundo; entiéndase: no en otro mundo sino en lo-otro-que-mundo (lo que es absolutamente distinto), en sin-mundo o más-que-mundo (fuera de yo-mundo-dios...)].

En conclusión: el pensamiento de Descartes se centraría en su idea de infinito (idea esencialmente desconstructora) y en la paradoja que plantea la univocidad de la voluntad y la equivocidad que le es proporcional. El infinito sólo se da a pensar sustrayéndose a la comprensión, se revela ocultándose, "huyendo" (Hölderlin). A esto Marion lo llama distancia. Es posible que aquí, en este silencioso límite, infranqueable para la filosofía, se abra una nueva posibilidad. Schelling vivió este problema como el drama del nuevo inicio, al que llamó "filosofía positiva". Es posible que los términos se hayan modificado y que así el itinerario de Heidegger señale un destino: haber llegado al pensamiento sin fundamento, al pensar-pensante o sin las categorías propias del pensar metafísico, a la poesía, al arte, al silencio. Digamos a un silencio ontológico, marcado a fuego por ser-estar en la co-apropiación [*Ereignis*] *y* en el cuaternario del cielo-tierra-mortales-divinos. Allí la figura invisible, el temblor, la vacilación del último dios o, simple y precisamente, del hombre, dios, ser, pensamiento, voluntad... y nombre. Pero ¿y después?, ¿hay después?

Es posible afirmar que la relación de Edmund Husserl con Descartes fue esencial o fundante. Me atrevería a decir que *La idea de la fenomenología*, constituida por las cinco lecciones que dictó Husserl en la Universidad de Gotinga en 1907, se sustenta en el pensamiento de Descartes [una vez más señalo que "pensamiento" debe entenderse en el sentido estricto y general de voluntad, querer, desear, imaginar... Para el tratamiento de este problema decisivo, por cuanto descoloca la reducción "racionalista" de Descartes, ver el libro de Marion *Sur la théologie blanche de Descartes* (p. 389-390) e *Ideas I* (p. 67), en la que Husserl sostiene que la palabra *cogito* comprende, además de la conciencia teorizante, "los multiformes actos y estados del

sentimiento y del querer, agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y tener, resolver y obrar"]. Según Husserl, la *duda* nos da un conocimiento absoluto, precisamente el de la duda: dudo de todo pero no puedo dudar de que dudo. Advirtamos que ya en este libro Husserl introduce la idea de donación para referirse a la "multiforme esfera de ser que es susceptible de sernos *donada* absolutamente y cuyas figuras singulares pueden a cada instante sernos *dadas* absolutamente de manera efectiva" (yo subrayo; p. 53). Y agrega: "desde el comienzo es posible designar una esfera de presencia absoluta", "de una donación absoluta". (El traductor aclara que *Gebenheit* designa tanto lo que es donado como el carácter de ser donado, "en el primer caso se traduce por donado y en el segundo, por presencia"). La inmanencia que funda Descartes "sirve como primer punto de partida de la teoría del conocimiento", y "gracias a esta inmanencia este conocimiento está libre del carácter enigmático que es la fuente de todas las confusiones escépticas". No tratamos aquí el problema de cómo a partir de la inmanencia se "puede admitir ninguna afirmación trascendente de la teoría del conocimiento", vale decir legitimar las pretensiones trascendentes de la ciencia: "La presencia de la *cogitatio* pura, hemos reconocido, es una presencia absoluta; la presencia de la cosa exterior en la percepción externa [...] no lo es" (p. 75). Dice Husserl: "En el caso de las ciencias objetivas se plantea la dificultad de la trascendencia, el problema de cómo el conocimiento puede salir fuera de sí mismo, cómo puede alcanzar un ser que no se encuentra en el marco de la conciencia" (p. 105). (Podríamos pensar que la duda no puede dudar de la no-nada de la cosa, sea cual sea; si algo aparece, puedo dudar de la forma y de la manera del aparecer, pero no del aparecer mismo. Es lo que señala Husserl haciendo la vieja distinción entre lo que aparece y lo que aparece en lo que aparece: "dos presencias absolutas": "la presencia del aparecer y la presencia del objeto". Ver sobre esta cuestión el importante "anexo III" de *La idea de la fenomenología* (p. 123). En resumen: hay una "importancia histórica" del pensamiento cartesiano de la duda (es "el marco a priori de la absoluta presencia-

en-persona", "el sentido de lo dado absoluto, de la claridad absoluta de la presencia" (p. 111). Pero... "en Descartes descubrir y abandonar son lo mismo". ¿Por qué? Porque Descartes, en lugar de ahondar en su descubrimiento de la *epokhé* fenomenológica recurre a la fundamentación teológica, por vía de la perfección, de la objetividad del conocimiento, abandonando así su "genial" descubrimiento. Husserl, en *Ideas* (II, 1912-1928), en el "Libro segundo", dedicado a la constitución, al analizar el Yo puro dice que "de hecho, el yo puro no es otro, en efecto, que aquel que Descartes captó con mirada genial en sus magníficas meditaciones y estableció como tal para siempre, sobre cuyo ser no hay ninguna duda, y que en toda duda volvería él mismo a encontrarse necesariamente como sujeto de la duda" (p. 130). [Respecto al "yo puro" podemos decir que se trata de un concepto insistente y posiblemente dubitativo de Husserl: un yo puro puesto objetivamente por un yo puro y sujeto a una "captación originaria de sí mismo" resulta algo imposible de pensar: el yo puro pareciera que no puede ser puesto por nadie, pues ¿cómo podría ponerse a sí mismo, si antes de existir no existe como para poder ponerse (recordemos que Kant habla de dos yo: el yo trascendental "pone" el yo empírico e instaura así una cierta jerarquía). Este yo-puro es inmutable en cuanto no es yo de la persona real sino un yo "dado en su mismidad absoluta" (p. 141). "El yo es el sujeto idéntico de la función de todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación o centro de recepción de irradiación, de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones, de todo atender, captar, referir, vincular, de todo tomar posición teórica, valorativa, práctica, de todo estar alegre y estar triste, esperar y temer, hacer y padecer, etc." (ídem)].

Las *Meditaciones cartesianas*, escritas sobre la base de las conferencias de Husserl en París en 1929 y publicadas en 1931, reconocen en Descartes el "más grande pensador de Francia" y lo ubican como el antecedente de la fenomenología como filosofía trascendental. En la *epokhé* el "ser del mundo queda fuera de la validez". El que medita es absolutamente indubitable, "en cuanto *ego* puro de sus *cogitaciones*,

aun cuando no existiera el mundo". Descartes pasa del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental. El gran giro de Descartes a la subjetividad trascendental es "la vuelta hacia el *ego cogito* en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical" (p. 55). No obstante Husserl seguirá criticando a Descartes (a) por la escolástica oculta que hay en las *Meditaciones*, (b) por el giro "funesto" que convierte al *ego* en *substantia cogitans*. Descartes está "ante el más grande de todos los descubrimientos" pero no capta su sentido esencial, "es decir, el sentido de la subjetividad trascendental". El error de Descartes sería no haber comprendido que "toda fundamentación, toda justificación de la verdad y del ser transcurren enteramente en mí, y su resultado es una característica en el *cogitatum* de mi *cogito*" (p. 139). Lo que Descartes ignoró, el "absurdo en el que tuvo que caer el propio Descartes", fue no haber captado "el sentido auténtico de su *epokhé* trascendental y su reducción al *ego* puro" (el idealismo trascendental). En resumen: para Husserl "todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto es la que constituye el sentido y el ser. Es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden recíprocamente de modo esencial". La fenomenología, en cuanto idealismo, es la explicitación del *ego* "como sujeto de todo posible conocimiento". (Ricoeur verá en la quinta meditación de Husserl un equivalente de la tercera meditación cartesiana, pues mientras Descartes trasciende el *cogito* mediante su recurso a Dios, Husserl lo hace mediante su recurso al *alter ego*, que sería así el fundamento de la objetividad. Hay aquí un auténtico problema, pues si Dios = infinito, la relación Dios-yo podría adquirir un significado no teológico en cuanto Dios sería incomprensible; un *más*, sin contenido posible, que disuelve o imposibilita toda determinación pero al mismo tiempo mantiene la apertura de lo abierto infinito).

En la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (ed. Folios) Husserl insiste en su reconocimiento admirativo y en su crítica a Descartes. Dentro de la *epokhé* no queda prescripta "toda afirmación de ser": el yo se encuentra excluido de la *epokhé* por principio (p. 83): "En la situación de la *epokhé* universal queda a mi disposición la evidencia absolutamente apodíctica 'yo soy'"; tenemos así "una esfera de ser absolutamente apodíctica implicada en el título mismo del *ego*", penetrando de esta manera una esfera de ser que "antecede por principio" a todo ente imaginable para mí y su esfera de ser; o "dicho con palabras de Descartes: yo, el yo-realizador de la *epokhé*, soy lo único absolutamente indudable". Pero a continuación Husserl habla de "la falsa autointerpretación de Descartes: la falsificación psicologista del '*ego*' puro conquistado mediante la *epokhé*" (apartado 18); Descartes no somete todos sus "prejuicios" y el mundo a la *epokhé*; en realidad tiene ya, de antemano, "una meta" para la cual el *ego* desempeña el papel de un medio. Descartes pierde "su magno descubrimiento" al identificar el *ego* con el alma, es decir con algo naturalizado, algo que pertenece "a la validez ingenua del mundo"; no advirtió eso "grande y enorme", la "paradoja, el mayor de los enigmas" que significaba el *ego*: "no advirtió que el *ego*, es decir, su yo que ha sido desmundanizado mediante la *epokhé*, y en cuyas cogitaciones el mundo posee todo el sentido de ser que puede tener, no puede aparecer en el mundo como tema porque todo lo mundano toma su sentido precisamente de esas funciones": no advierte, en una palabra, "que todas las diferenciaciones tales como yo y tú, adentro y afuera, se 'constituyen' sólo en el *ego* absoluto" (p. 87). Otro punto que Husserl atribuye a Descartes (y cuya importancia fue esencial para el desarrollo de la fenomenología –incluida la de Heidegger–) es el de la "intencionalidad", la que "constituye la esencia de la vida egológica"; intencionalidad o "tener conciencia de algo" o la conciencia como conciencia-de. El término tal vez más ajustado sea el de *cogitatum*: cada pensamiento es un referirse a "algo". El tope al que llegó Descartes, "el verdadero problema", fue el de "la trascendencia de las validaciones egológicas" o cómo inferir el mundo externo, cómo

"siendo cogitaciones en el alma enclaustrada pueden fundamentar un ser extra-anímico". Lo que Husserl rechaza es, en última instancia, el recurso a Dios como garante fundamental del conocimiento. "Descartes estaba lejos de pensar que la totalidad del mundo podía ser un *cogitatum* constituido por la síntesis universal de las cogitaciones" [pero cabe preguntarse: ¿quién realiza la "síntesis universal"?]. Es Kant quien, según Husserl, da "comienzo a un novedoso subjetivismo trascendental" que será retomado y desarrollado hasta sus últimas instancias por la fenomenología husserliana (el problema es: si el yo está indisolublemente unido a las cosas, sin diferencia alguna, como otra cosa entre las cosas, entonces es imposible pensar, porque el pensamiento implica diferencia; es el yo trascendental o absoluto el que puede fundar "mundo" y "yo empírico" como sujeto del conocimiento; sin yo-*ego* o sujeto trascendental se vuelve imposible el conocimiento). Kant hace que "el giro cartesiano hacia la subjetividad de la conciencia se realice bajo la forma de un subjetivismo trascendental" [el yo empírico debe caer bajo la *epokhé* dejando sólo el pensamiento (o el yo, pero sin atributos), el sólo *hay* (pensamiento, mundo...) sin quién]. El yo-sin-atributos es igual al pensamiento sin atributos. A esto lo llama trascendental, una *stásis* in-determinada, incomprensible: el puro y absoluto *hay* de donde se retira todo, el mundo, el yo, dios... A esta pura *stásis* podemos llamarla conciencia o yo trascendental o "dios" o "mundo". Se trata de una anterioridad (o *prius* absoluto, vale decir que no puede referirse a nada distinto de sí) a todo: al ente, al ser, al "hombre", a "dios". El problema o error de Descartes habría consistido en sustancializar el yo volviéndolo sujeto de atributos... En esta crítica me parece que Husserl no tiene en cuenta las consecuencias totalmente desconstructoras de la idea de infinito en Descartes: frente al infinito ninguna sustancia y ninguna idea se mantiene; lo infinito proyecta fuera de la onto-teo-logía, con todas las consecuencias que esto implica para el orden filosófico. Husserl no habría advertido que Descartes avanza "enmascarado". La *epokhé* cartesiana culmina en un *ego* cuya infinitud destruye el propio *ego* dejando subsistir sólo el *hay* o, lo que es lo mismo, lo

abierto indeterminado e incomprensible. Cuando Descartes dice que "Dios", o el Infinito, es "incomprensible" (porque siempre excede todo lo pensable) está diciendo que ninguna categoría, concepto, imagen, pensamiento, pueden determinarlo o abarcarlo. La idea de infinito destruye-desconstruye mundo, yo, Dios (salvo que llamemos dios, yo o mundo al propio infinito).

Me parece que Heidegger piensa el cartesianismo sólo como origen del racionalismo moderno, como metafísica en tanto escisión de la totalidad del ente en *res cogitans* y *res extensa*; es decir, cosa, ente o sustancia pensante y cosa extensa o espíritu y materia; escisión que ha determinado, y en esto coincide con Husserl, la historia de la filosofía moderna, desde Spinoza, Leibniz, Hume y Kant, con todas sus variantes históricas. Cuando se dice "soy" (Descartes: "pienso-soy") de inmediato surge la pregunta esencial respecto a: ¿quién es el *ser* de ese *soy*? y ¿qué *es* ese ser que soy? Esta es la interrogación que no se habría planteado Descartes pues dejó indeterminado "el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el sentido de ser del '*sum*'" (*Ser y tiempo*, ed. Trotta, p. 48). Aún más, Descartes aplica al ser, implícito en el *cogito*, las categorías de la metafísica medieval (la cosa-pensante es determinada ontológicamente como *ens*-ente, y el sentido del ente como ente-creado, en oposición a Dios como ente increado. Esta intelección es calificada como "prejuicio fatal" y conlleva, desde antiguo, la significación del ser como presencia).

Heidegger dice que Descartes habría interrogado el pensamiento del yo (el *cogitare* del *ego*) pero habría dejado sin interrogar el soy (*sum*) o, en otras palabras, el "ser del *sum*" (p. 71). Nada menos. (Todo cambia, a mi entender, si se considera que el *sum* no es un atributo del *ego* sino que el "*sum*" es el "*ego*" o que al ser del *sum* se lo llama *ego* (yo) o Absoluto-Dios-Ser...). Lo que Descartes no habría interrogado, al igual que la ontología antigua y la medieval, es el "sentido del ser involucrado en la idea de sustancialidad" (p. 120) o el "ser mismo". Pero incluso va más allá pues sostiene que la sustancia como tal es "inaccesible en sí misma y por sí misma"; vale decir que el ser mismo no nos afecta "y por eso mismo no puede ser percibido" (se-

gún Heidegger, la afirmación kantiana de que "el ser no es un predicado real" no hace más que "repetir la frase de Descartes"), a él se lo determina por medio de sus atributos (la *extensio*). Según Heidegger, para Descartes "la única y auténtica vía de acceso a este ente [el mundo] es el conocimiento" [hay que tener en cuenta que Descartes expresamente entiende por "pensar", como ya repetimos reiteradas veces, el desear, querer, ver, oír, amar, odiar, etc., con lo cual es al menos cuestionable su presunto "racionalismo"; Heidegger incluso lo señala en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (ed. Trotta, p. 163), y su expresión más justa es el conocimiento matemático [también aquí debe tenerse en cuenta que para Descartes Dios está más allá del "código", vale decir de la ciencia en su conjunto: las verdades matemáticas e incluso ontológicas pueden ser trastornadas por Dios: por ejemplo hacer que lo que fue no haya sido o que lo que es no sea, etcétera]. Resulta entonces cuestionable la afirmación de Heidegger respecto a que "este ente es aquel que siempre es eso que él es... tiene el carácter de la permanencia constante". Dice que Descartes, de esta manera, le "prescribe [...] al mundo su 'verdadero' ser". Descartes es incapaz de "dejarse dar en su modo propio de ser lo que se muestra en la sensibilidad" (p. 123). En ese curso dictado en Marburgo en 1927, Heidegger expone nuevamente su crítica a Descartes (el capítulo tercero está dedicado al tema, ídem, p. 159 y ss.). Allí dice que "la filosofía moderna llevó a cabo una inversión completa de la cuestión filosófica y partió del sujeto, del yo"; "el motivo de esta orientación primaria hacia el sujeto en la filosofía moderna es la opinión de que el ente que somos nosotros mismos es lo primero que se da al cognoscente y lo único cierto que se le da; que el sujeto es accesible de forma inmediata y absolutamente cierta, que es más cognoscible que todos los objetos". No obstante, en la página siguiente dice que los "conceptos fundamentales de Descartes están extraídos directamente de Suárez, Duns Scoto y Tomás de Aquino", vale decir que los nuevos problemas fueron tratados "sobre el fundamento de los antiguos", con lo que concluye que "no existió el giro de la filosofía moderna" sino que en realidad se tra-

tó de una continuación de la "ontología tradicional". La distinción entre sujeto y objeto es determinante también –afirma Heidegger– para la "fenomenología": Husserl dice que la más radical de todas las distinciones es la de "el ser como conciencia [*res cogitans*] y el ser como ser que 'se manifiesta' a sí mismo en la conciencia"; "entre la conciencia [...] y la realidad [...] se abre un verdadero abismo de significado" pues se toma como punto de partida la radical diferencia entre sujeto y objeto (entre *res extensa* y *res cogitans*) sin advertir que esta diferencia se establece a partir de un originario ser en el mundo. Más adelante (p. 197) dirá que "al sujeto siempre pertenece un objeto, que uno no puede ser pensado sin el otro" (esta superación heideggeriana de la diferencia culminará como es sabido en el *Ereignis* [acontecimiento co-apropiador] de los *Beiträge* y de *Tiempo y ser*); la intencionalidad del sujeto lo manifiesta como sujeto-de... un objeto. Sin embargo este presunto "giro", en realidad una continuación "de la problemática metafísica antigua" (p. 16l), no dio lugar a que "la ontología tomase, en ese momento, al sujeto como ente ejemplar e interpretase el concepto de ser teniendo a la vista el modo de ser del sujeto: que a partir de entonces el modo de ser del sujeto se convirtiese en el problema ontológico. Pero justamente esto es lo que no ocurrió. Los motivos de la orientación primaria de la filosofía moderna hacia el sujeto no son los de la ontología fundamental o sea, no es el conocimiento de que el ser mismo y las estructuras del ser pueden ser aclarados a partir del *Dasein* y de qué manera puede hacerse esto". Así, Descartes no se habría planteado el problema del ser del sujeto, vale decir no habría realizado el análisis fenomenológico realizado por Heidegger para acceder a partir del sujeto al ser. De esta manera gracias al giro "supuestamente nuevo" de Descartes "se aceptó la ontología tradicional". La crítica radical que Heidegger dirige a Descartes (continuándola en Kant hasta llegar al propio Husserl) es haber constituido al yo como fundamento: "El fundamento de la posibilidad de todo representar, de todo percibir o sea de todo ser percibido del ente y, por tanto, el fundamento de todo ser [...] El yo no es una más entre las categorías del ente, sino la condición

de posibilidad de las categorías en general" (p. 166), y del yo –según Kant– "no podemos decir nada, salvo que es" (p. 168).

La observación de Heidegger respecto a que la metafísica cartesiana es una continuación de la metafísica medieval podría considerarse como inspiradora de la *Archéologie du sujet. Naissance du sujet* (ed. Vrin) de Alain de Libera. [Hay que distinguir entre la cosa de que se trata (incluso aunque no sea una "cosa") y los nombres que las más diversas culturas a través de la historia le han dado a esa cosa; lo que llamo la cosa es algo propio de todo ser humano y, en este sentido, es a-histórica; los nombres (*hypokéimenon*, *mens*, alma, espíritu, sujeto, yo, etcétera) son esencialmente históricos. Se trata, entonces, de un problema doble que debe distinguirse: por una parte, debe establecerse si la cosa de que se trata es algo material, sustancial o es algo no material, no sustancial y, en este sentido, "espiritual"; por otra, y este es un problema propiamente histórico, deben seguirse los itinerarios de las múltiples nominaciones que ha recibido y que han influido en la concepción de la cosa misma]. No vamos a seguir el complejo desarrollo de esta problemática de la que De Libera promete dos tomos más, sino que nos limitaremos a Descartes y a distintas referencias a nuestro tema. Dice De Libera: "Nuestro propósito es mostrar que el 'sujeto' aristotélico se ha convertido en el sujeto agente de los modernos convirtiéndose en 'soporte' de actos y de operaciones. Al no haber desempeñado Descartes ningún papel decisivo en este asunto no debe causar sorpresa que el 'sujeto cartesiano' esté, si no sometido al menos subordinado a la figura leibniziana del 'soporte de acciones heredada de la Edad Media y de la Segunda Escolástica'" (ob. cit., I, p. 39). [Toda la problemática de la salida de la metafísica se anuda aquí, en la crítica a la crítica a la idea de soporte: en el *avant-propos* se cita la frase de Renan: el hombre no piensa (si el hombre es pensamiento, ¿cómo podría pensar?; no se puede salir del pensamiento –el hombre no puede salir de sí como otro hombre que es el mismo– para pensarlo como se piensa un objeto; podemos decir el pensamiento piensa, pero no que se piensa a sí como tal); el hombre no es el sujeto del pensamiento, en realidad, no hay sujeto-del-pensamiento sino pen-

samiento sin nadie que desde fuera del pensamiento piense]. El libro comienza con dos citas de Nietzsche (*Más allá del bien y del mal*, 17; y *Voluntad de poder*, 484) que por su importancia respecto al problema del sujeto, transcribimos: "En relación con la superstición de los lógicos nunca dejaré de subrayar un hecho que estos espíritus supersticiosos no reconocen voluntariamente, a saber: que un pensamiento se presenta cuando 'él' quiere y no cuando 'yo' quiero; de manera tal que se falsifica la realidad al decir que el sujeto 'yo' es la condición del 'predicado' pienso. Algo piensa, pero que precisamente ese algo sea el antiguo y famoso 'yo', es, para expresarnos con moderación, una simple hipótesis, una aserción, y en cualquier caso no una 'certeza inmediata'. En resumen, ese 'algo piensa' afirma demasiado; ese 'algo' contiene ya una interpretación del proceso y no pertenece al proceso mismo. En esta materia se piensa según la rutina gramatical: 'Pensar es una acción, toda acción supone un sujeto que la realiza, en consecuencia...'" (señalemos que al decir "algo piensa" Nietzsche repite de alguna manera lo que critica: en realidad nada ni nadie piensa; lo más que puede decirse es *hay pensamiento*). "Hay pensamiento: de esto se sigue que hay algo pensante: a partir de aquí se desarrolla la argumentación de Descartes. Pero así se comienza por poner ya como 'verdad a priori' nuestra creencia en el concepto de sustancia: el hecho de que cuando algo es pensado algo debe ser dado 'que piensa'; se trata simplemente de una formulación de nuestro hábito gramatical que exige un agente para todo acto. En resumen, se establece de entrada un postulado lógico-metafísico y no sólo se realiza una comprobación... Sobre el camino de Descartes no se llega a una cosa absolutamente cierta sino sólo al hecho de una creencia muy fuerte".

El problema, para De Libera, es: ¿cómo se pasa de "algo" al "sujeto" y de éste al "agente"-yo? (p. 45). Se trata de hacer la arqueología de la "suposición de una causa de mis pensamientos, la que no sería otra que *ego*, 'yo' o 'mí mismo'" (es decir: si hay pensamiento debo suponer que hay una causa porque parto de la suposición de que todo lo que sucede y existe tiene una causa...). La arquelogía se remonta a Aristóteles, pasa por san Agustín, santo Tomás y lo atraviesa a Des-

cartes, pero no es éste el que enuncia "originalmente" el problema del sujeto. Se trata de desconstruir el "mito" historiográfico de la "invención del sujeto cartesiano", ya que la historia o arqueología del "sujeto" nos remite con todo derecho a la filosofía griega y, fundamentalmente a Aristóteles. Éste se pregunta si el "alma" es "una realidad individual y sustancial o una cualidad"; podríamos decir: si el alma es un atributo de X o si es el soporte (X) de los atributos, si es una sustancia o una propiedad, si es una cosa o una propiedad de algo... o una forma (la idea de "forma" marca "una transformación radical en la ontología de Aristóteles" (p. 158)). Enunciado en forma de razonamiento lógico: 1) todo ser viviente está compuesto de un cuerpo y un alma; 2) el cuerpo es la materia del ser viviente; 3) el alma es la forma del ser viviente (en *De anima* dice que "el alma es sustancia en el sentido de forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia" (p. 164)). Digamos que: 1) un cuerpo humano es el sujeto o la "cosa" que tiene un alma; 2) un alma no es otra cosa que un cuerpo, no una parte del cuerpo; 3) el alma es una propiedad que posee el cuerpo en tanto "cosa" viviente. Esta es, en síntesis, una corriente interpretativa; la interpretación llamada sustancialista sostiene, por su parte, que el alma es una cosa o forma o sustancia, y "no una propiedad o atributo del cuerpo". El alma ¿es una cosa o una propiedad de una cosa? Según De Libera, "no se puede dudar del estatuto de atributo del cuerpo conferido por Aristóteles al alma", pero agrega que las "cosas son más complejas" pues en numerosas ocasiones Aristóteles dice que el término sustancia y sujeto son ambiguos... y esto explicaría cierta tensión en su pensamiento a propósito del alma, alternativamente definida como forma (atributo) del cuerpo o de la materia y como sustancia en el sentido de forma [debe recordarse la comparación aristotélica clásica entre el alma y "el piloto de un navío" (*De anima*, 413ª 7-8), que él mismo pone, sin embargo, en duda...]. Es interesante transcribir el siguiente comentario de Alejandro en su *De anima*: "Porque es necesario que quien aprehende las formas no posea ninguna en su propia naturaleza (pues su forma propia, manifestándose, le impediría captar una forma distinta

[extranjera]: se ha demostrado que así es para los órganos de los sentidos), es necesario también que el intelecto material y sustrato no sea ninguna de las cosas que pueden ser pensadas por él. Ahora bien, el intelecto piensa todos los seres [...] El intelecto material no es entonces ninguno de los seres, pero es en potencia todos los seres. No siendo nada en acto antes de pensar, cuando piensa algo se vuelve eso que piensa [...] Así el intelecto material sólo es una aptitud para ser el receptáculo de las formas, semejante a una tableta no escrita o más bien a la 'no escritura' de una tableta, pero no a la tableta misma. Porque la tableta es ya uno de los seres". ¡Extraño comentario! De Libera se opone, a mi juicio equivocadamente, a esta interpretación, pues considera que el intelecto no puede ser "una disposición sin sujeto"; y yo pregunto: ¿por qué?, ¿por qué el intelecto no puede ser sin sujeto? No vamos a seguir en sus detalles esta exposición. Nos basta con el señalamiento de la importancia que la problemática del alma, *psykhé*, mente o "sujeto", tiene para Aristóteles y para sus comentadores hasta el día de hoy. Nos detendremos, antes de referirnos a Descartes, en ese pensador esencial que fue san Agustín.

Se trata, dice De Libera, de "una revolución epistémica" (p. 215), de la inmanencia o de la "pericoresis". Esta idea filosófica es anterior a su expresión teológica en *De Trinitate*, y "tiene sus raíces" en Plotino y Porfirio: "El modelo agustiniano es una adaptación de ciertos filosofemas plotinianos, entre los cuales [está], seguramente, la tesis de la triple identidad de la inteligencia, de lo inteligible y del acto del conocimiento" (p. 218) (hay que prestar atención a la distinción que De Libera toma de Heidegger entre "subjetividad" o, digamos, presupuesto histórico o entramado histórico de la subjetividad, y subjetividad o idea determinada del sujeto; ésta, pero no la primera, falta en Agustín; vale decir que el problema se puede pensar "haciendo economía de las nociones de sujeto y de objeto, escribiendo tanto a uno como al otro entre paréntesis"; el autoconocimiento de la inteligencia o "autorreflexión del intelecto" sería así anterior a la distinción sujeto-objeto. "Porfirio explica que el intelecto es intelecto porque es intelecto de sí mismo", simultáneamente inteligiéndose

a sí e inteligido por sí: o totalmente intelecto-inteligiéndose-a sí mismo como intelecto. Esto "es esencial para comprender a Agustín". Pero la tal vez imposible comprensión del santo (en sus retractaciones él mismo dice que le cuesta comprender lo que ha querido decir... (p. 231)) se deba no sólo a la dificultad propia de la temática sino también a la necesidad de un análisis necesariamente complejo de su recepción aristotélica a través de Plotino y de las influencias neoplatónicas. ¿Cómo saber si el alma es la razón o si la razón está en ella, entendiendo por "razón" no la razón discursiva sino "la Verdad trascendente misma, cuya fuerza 'actúa sobre el alma'"? "Existir en un sujeto" es la frase aristotélica de las *Categorías* que se opone a "ser dicho de un sujeto" (este tema está tomado de Plotino: *in subiecto corpore esse*). Alejandro de Afrodisia dice que no es verdad que "el alma se encuentre en el cuerpo como en un sujeto [substrato], es decir como accidente, porque el alma es una substancia"... etcétera: el alma "no puede estar en el cuerpo como un piloto en un navío" (dicho contra Aristóteles).

Más adelante (p. 264 y ss.) De Libera dice que la tesis revolucionaria del *De Trinitate* afirma que "la noción de substancia en el sentido de sujeto no se aplica a la *mens* humana": "los actos mentales llamados 'conocimiento' y 'amor' existen en el alma como ella misma existe". Los actos mentales no existen "subjetivamente" en el alma: no se dejan percibir [por algo que sería distintos a ellos]; "esta doble declaración contradice nuestros hábitos lingüísticos: ¿qué hay de más 'subjetivo' para un moderno que sus actos mentales?". Para responder a estos enunciados hay que remitirse a *De Trinitate*, porque allí Agustín expone su modelo de la *mens* (alma), a partir de su rechazo de la existencia de atributos divinos en Dios como si éste fuera un sujeto [porque todo atributo de Dios lo reduce, lo limita; de allí que Dios no es... ni Dios]. Todo lo que descubre Agustín lo descubre en el hombre: lo amante, lo amado y el amor son él mismo: "de donde el *Ecce ego*". Sobre este se abre el discurso de IX, ii, 2, sobre el hombre: "Heme aquí, yo, que busco eso, a saber, esos 'tres', y a través de ellos 'Dios padre, Hijo y Espíritu Santo' [...] cuando yo

amo algo los 'tres' están allí". Yo, lo que amo y el amor... Al sujeto agustiniano sólo le falta una cosa para ser verdaderamente moderno: están los actos (amar, conocer), porque se define como actuar, ama y se conoce, "sólo le falta [...] ser sujeto" [creo que aquí habría que señalar lo transmoderno de Agustín: los actos mentales no son subjetivos ¿entonces qué son? O, mejor aun, ¿son?]. Hay que tener en cuenta la aclaración de De Libera respecto al significado en Agustín de la palabra *mens*: alma, espíritu, ojo espiritual del alma, su cabeza, su rostro, la parte superior del alma humana, el *noûs* de Plotino, la esencia del alma, el pensamiento. [En su tratado "De la Santísima Trinidad" (*Obras,* tomo V, p. 601) san Agustín dice: "Sin embargo, ¿quién dudará que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si *duda*, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda [...]; si duda, piensa [...]. *Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen sería imposible la duda*" (yo subrayo)"; luego el santo afirma que el alma (*mens*) "sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con total certeza", y "nada hay para ella más presente que su misma presencia", y si logra "despojarse de todos estos fantasmas [corpóreos, tangibles, de los sentidos] y no cree que ella sea alguna de estas cosas, lo que de ella misma quede, *esto es ella*" (p. 603; yo subrayo)].

El objetivo de la arqueología filosófica en relación con el sujeto implica necesariamente una crítica del cartesianismo como supuesto origen de la idea del sujeto moderno. Descartes sería así un punto dentro de un complejo entramado que lo precede y le sigue históricamente. Por supuesto que esta arqueología cuestiona la afirmación de Heidegger afirmando que es con Descartes que por primera vez "la *mens* humana reivindica exclusivamente para ella el nombre de sujeto de tal modo que *subiectum* y *ego*, subjetividad y egoeidad, adquieren una significación idéntica". Tanto Heidegger como Foucault han planteado el problema del sujeto de una manera insistente y podemos decir que ambos coinciden en que el ser humano (teniendo en cuenta la problemática heideggeriana sobre lo humano) es la fuente de sus representaciones y de sus actos "como su fundamento y como

su autor" (p. 16, cita de A. Renaut). Para De Libera, que parte de ellos, el problema es mucho más complejo: lo que no se ha medido bien o se ha "apreciado mal" es el "aporte de la Edad Media" [al margen de las nominaciones, ya sea que se lo nombre sujeto o yo, ¿de qué se trata?, ¿qué es, en el caso de que "sea", eso a lo que podemos llamar *hypokéimenon*, sujeto, *ego*, espíritu, alma, etc.?]. V. Descombes (*Le complément du sujet...*) dice: "Filosofía del sujeto: doctrina que exige que a la pregunta ¿Quién?, planteada a propósito de una acción contada en un relato o de una palabra dicha o de una experiencia invocada, se responda mediante la mención de un sujeto". Se trata siempre de la primera persona del singular, del yo; frente a lo cual se levanta el ello: "ello piensa en mí" o "ello habla". Quien piensa mis pensamientos es el yo o el ello [lo que no se tiene en cuenta es que no hay ni yo ni ello ni "mis" pensamientos: hay pensamiento...]. Expongamos la tesis de De Libera: quiere mostrar que el "sujeto" aristotélico se ha convertido en el sujeto agente de los modernos al devenir "soporte" de actos y de operaciones. Descartes no desempeñó un papel decisivo en este proceso y fue reducido, en una línea leibniziana, a la idea del yo como soporte de las acciones: la premisa es "toda acción supone un sujeto que la realiza" (pero esto, como bien remarca Nietzsche, es una suposición; podríamos tal vez agregar que tal suposición es la esencia de la ideología o de la metafísica); premisa, advierte De Libera (p. 50), que ya fue formulada y analizada en la Edad Media: *acciones sunt suppositorum*, que para él es la clave de bóveda (leibniziana) "del sujeto clásico y/o moderno". Me parece que en este sutil análisis De Libera no tiene en cuenta una o la tercera alternativa, que para mí es decisiva: dice que "toda acción requiere un agente / toda acción requiere un sujeto"; el *quid* es la metafísica, pues no hay sujeto o hay acciones sin sujeto: si hubiese "sujeto" se plantearía el mismo problema en el interior del sujeto, y esto nos conduciría a un retroceso al infinito (problema del "tercer hombre"). [Este retroceso *ad infinitum* y del "tercer hombre" podría interpretarse en sentido positivo como lo trascendental mismo en cuanto inasible o exceso insuperable, u otra manera del intento de captar la "huida" de los "dioses", etcétera...].

Heidegger ve la quintaesencia del cartesianismo en la conversión del sujeto en yo [¿pero sujeto, yo o alma, son nominaciones de algo que es lo mismo o implican realidades ontológicamente distintas? Creo que este es el problema previo: establecer si se trata de un problema nominal u ontológico]. Para De Libera el término "sujeto" "recubre [...] una red de términos cuya complejidad [...] Algunos de esos términos son griegos y otros latinos [...] Algunos pertenecen al lenguaje de la filosofía y otros al de la teología" (p. 59). De esa nebulosa "salió la idea de 'sujeto' de la que Descartes es considerado la expresión en la filosofía moderna" (otros, como Vanier, Groethuysen, Hadot, J. P. Kenney, etcétera, consideran que este mérito le corresponde a san Agustín, a través de quien "la subjetividad hizo su entrada en la historia del pensamiento" (¡la paradoja es que Agustín denunció como "blasfemia" toda aplicación del término y la noción de sujeto al alma humana!).

Veamos el rescate de Descartes que intenta Rogozinski en *Le moi et la chair* (ed. cerf), rescate cuyo objetivo es la recuperación del yo en la perspectiva de una filosofía que podríamos llamar trans-subjetiva. Primero realiza una detenida crítica de lo que llama los "egocidas" (los asesinos del "yo"): Heidegger-Husserl-Lacan y compañía (Levinas, Foucault, Derrida...). Por egocidas entiende "esa tendencia –masivamente dominante en el pensamiento contemporáneo– que denuncia el yo como una ilusión que convendría disipar". La primera parte del libro se titula "Contre les égocides", y su primera crítica está dirigida a Heidegger. La crítica de éste a Descartes abarca toda su obra, y a través de él critica "la 'metafísica del yo' que caracteriza nuestra época y que tiene consecuencias concretas: la deriva 'en lo inesencial del subjetivismo [...] Simple variante deficiente del Sujeto moderno, el Yo sería –como el Espíritu, el Hombre, el Pueblo o la 'Raza'– una ilusión que nos precipita en la errancia y que es necesario desconstruir" (p. 22). Sujeto moderno, agrega, lanzado a la conquista de la tierra. Esto nos lleva a *Ser y tiempo* y a sus palabras liminares: el problema del ser ha caído en el olvido y tanto la filosofía como los hombres en su vida cotidiana se han dejado absorber por las cosas, por los entes [podríamos decir que

la historia del pensamiento de Heidegger ha consistido en una lucha contra el dominio del ente, de las cosas, y en favor del ser; salvo, digamos, en su última fase, en la que busca desprenderse incluso del ser, ir "más allá del ser", pero la exposición de esta "vuelta" o "giro" nos alejaría del tema en cuestión]. Sin embargo, entre los entes hay uno capaz de plantear el problema del Ser: es el ente que somos nosotros, cada uno en su mismidad; ente que es llamado *Dasein* y que Rogozinski traduce reductivamente como *existant*, dejando de lado que se trata del ahí (del) ser, el claro o iluminación donde se da Ser o el propio Ser como ahí. Hay que dejar de ejercer violencia contra el *Dasein* (el existente) mediante conceptos ("nociones" en la traducción española) como los de yo y sujeto (ver *Los problemas fundamentales...*, p. 200). La crítica a Descartes, como ya señalamos, es haber hecho del yo una sustancia: el yo-soy debe pensarse a partir del soy (del ser) y no del yo (De alguna manera, Descartes habría vuelto absoluta la diferencia entre un yo-sujeto (la *res cogitans*) y un objeto-cosa (*res extensa*), dando así inicio a la deriva de la metafísica moderna en todas sus formas (de lo que así se priva al yo-sujeto es de temporalidad: el yo permanece invariable a través de toda su vida, privado de tiempo, de proyecto, como si se tratase de una mónada). Con el *Dasein*, Heidegger intenta separarse no sólo de Descartes y Husserl sino también del sujeto cotidiano "inauténtico" sometido al se o al ello neutro. Además, mientras para Descartes el "yo" es infinito, para Heidegger el *Dasein* es esencialmente finito: "Tal sería 'la certeza fundamental del existente': *ego sum moribundus*, yo soy mi morir, yo soy para (o hacia) la muerte"; y si "la verdad del 'yo' es que 'yo estoy muerto', es necesario concluir que el 'yo' está muerto, que mi sentimiento de ser un yo viviente sólo es una ilusión, en resumen, que el yo no existe" (p. 37). [Pareciera en esta crítica que Heidegger, obsesionado por el olvido del Ser, no se plantea el misterio del Ser, al que Descartes convierte en infinito, vale decir en Dios]. En lugar del yo, un *se* (un *ello*) neutro y pasivo. Imperio de la trascendencia; ya no un Dios sino un Ser cada vez más olvidado, en un olvido que exige un regreso a las fuentes, al origen del olvido (una vuelta a Grecia). *Dasein* en lugar de yo-*ego* significa no sólo Ser sino también allí (*da*), lo que equivale

a afuera, allá o un-fuera-de [Heidegger, en velada crítica a Husserl, se refiere a quienes "piensan el sujeto como una especie de caja, con un interior, con paredes y con un exterior"; en el seminario de Zähringen (1973) su crítica es más explícita: "En Husserl la esfera de la conciencia no es quebrada [...] El *ego cogito* es así una caja. La idea de 'salir' de esta caja es contradictoria en sí misma. Por eso es necesario el fuera del *ego cogito* [...] Es este dominio al que llamo *Da-sein* [...] Al contrario de la inmanencia de la conciencia 'ser' en *Da-sein* dice el ser-fuera-de"]. El *Da-sein* no es una subjetividad encerrada en sí misma sino siempre ya un fuera-de-sí. Pienso que Rogozinski reduce para sus propios fines el pensamiento de Heidegger, pues éste y sus "epígonos" no fundan la existencia en la trascendencia ya que no hay más ni trascendencia ni inmanencia sino en lo abierto, por *Da-sein* hay que entender lo absolutamente abierto, lo cual es distinto a una "trascendencia". Para Rogozinski, el yo queda "capturado" por esa trascendencia [Heidegger diría que precisamente se trata de un desplazamiento o superación de la escisión sujeto-objeto o inmanencia-trascendencia... Hay que remitirse a *Tiempo y ser* para corroborar esto: no hay Ser sin hombre ni hombre sin Ser]. El Ser, el Otro o Dios, son los "trascendentes" que implican el olvido o la supresión del yo que soy yo mismo. Si Heidegger planteara así el problema, Rogozinski tendría razón; pero precisamente eso es lo que no hace Heidegger. Al centrarse éste en el *sum* y no en el *ego* mismo [¡pero el ser del *ego* es el sí mismo!, no hay un ser por un lado y un yo o sí mismo por el otro: lo que llamamos yo es el ser y lo que llamamos ser es el yo, co-apropiándose en el acontecimiento (*Ereignis*)] se habría extraviado respecto al *ego*: su reproche a Descartes (semejante al reproche de Husserl como ya vimos) de haber descuidado el problema del *sum* (del ser) es una ceguera frente "a la audacia sin precedentes" de un Descartes "totalmente volcado hacia el enigma de un *ego* extraño al ser" (*ego* que Husserl había presentido al afirmar un yo inmanente sustraído al mundo y al ser, que son puestos entre paréntesis) (p. 57).

Hay que volver, entonces, en busca de ese Descartes, incluso más allá de Descartes, que advierte un *ego* extraño al *ego* o que hace posible el *ego*. [Es claro que no basta hablar de un *ego* originario sino que

es necesario determinarlo, y el problema consiste precisamente en la imposibilidad de determinar lo originario sin caer en un regreso infinito... regreso infinito que se tendría que considerar lo "originario" o que suprimiría toda mención a un originario]. Rogozinski lo dice así: "Explicar de dónde proviene en cada uno la certeza absoluta de ser yo y cómo ese yo ilusorio podría derivar de un no-yo más originario" [querer "explicar" el yo equivaldría a querer explicar el Ser o Dios (digamos, el Absoluto), teniendo en cuenta que para explicar es esencialmente necesario un otro de referencia, una diferencia o un algo distinto a lo que se quiere explicar]. El fracaso de los egocidas, porque "esa X que es la verdad del *Dasein* o del sujeto psicoanalítico, es el *ego*, es el mí mismo" (p. 97), nos conduce a Descartes, si es que realmente se quiere "comprender quién es ese yo que yo soy". A ese Descartes responsable de la devastación del mundo (Heidegger) y del encierro de los locos (Foucault). Todos –dice– han tratado de refutar el *cogito ergo sum*; unos, después de Kant, basándose en el *ergo* = luego, lo critican por haber establecido una "dualidad insuperable" entre ser y pensar, entre el yo que piensa y el yo que es; otros discuten la unidad del yo y del pensamiento, "lo que los conduce a sustituir [el *ego*] por un yo anónimo, un ello" etc. Debe tenerse en cuenta que en las segundas *Meditaciones* desaparece el *ergo* y el descubrimiento cartesiano se enuncia directamente (sin el luego) como "*ego-sum, ego existo*" (yo soy-yo existo): "La existencia del yo se da aquí de manera inmediata, sin la menor huella de una deducción lógica", "haciendo economía del yo pienso y del luego". Por consiguiente, la revelación de mi existencia no proviene de un razonamiento "o de una reflexión sobre mis actos de pensamiento". Para Rogozinski, el "genio maligno" al que recurre Descartes para su *epokhé*, incluso la creencia de que existo y soy yo mismo, no es una simple ficción sino "una potencia desconocida que me asedia y trata de destruirme". Si se hubiera tratado de una deducción, el aniquilamiento del yo habría podido filtrarse por los cortes establecidos por el "luego", pero al tratarse de una unidad se bloquea la acción aniquiladora del genio maligno y, digamos, de todos los egocidas: el yo-existo no puede ponerse en

duda, es una verdad absoluta: "Hay al menos una verdad [...] la extraña, la singular verdad que yo soy" (p. 101). Pero... ¿quién es este *yo* que existe? (segunda *Meditación*, 5).

Rogozinski reconoce que le hace violencia a Descartes cuando habla de un "núcleo originario del yo", una suerte de yo del yo, "enigmático e indeterminado". Después de la duda total (del mundo, del ser, de ser-en-el-mundo, de ser-con-otros, etc., se descubre, en "un instante matinal" *que soy sin saber aún quién soy*. De ese *ego* que surge repentinamente no sé nada y, sin embargo, es de lo único que puedo saber, porque al menos sé que existe [aunque bien podría ser que incluso este conocimiento fuese falso obra de un genio maligno todopoderoso]). Heidegger se habría equivocado al identificar el yo con un sujeto entendido como *sub-jectum*, fondo subyacente o soporte estable "capaz de fundarse y de fundar permanentemente toda cosa" (p. 111). Un yo-sujeto capaz de dominar el objeto, la naturaleza, el mundo [cuya culminación será la técnica]. Pero Descartes entiende por sustancia "algo que existe de tal manera que no tiene necesidad de ninguna otra cosa para existir": existe por sí misma de manera absoluta, como yo mismo. Así yo soy la sola y única sustancia, pero de esta manera "es posible que nunca llegue a saber verdaderamente quién soy". En el yo-soy se revela únicamente la verdad de mi existencia. Detrás del velo de lo develado "no hay nada oculto que espere ser revelado"; "nada precede a mi revelación" (esto es distinto al develamiento heideggeriano pues en el *Da-sein* se revela el Ser). No existe otro ni ningún yo, "ninguna entidad preexistente" que se revele: "Soy yo mismo quien me revelo y yo no existo sino en el tiempo de esta revelación". Nada hay, fuera de la revelación, que funde la revelación, y sólo en este sentido podría el *ego* ser llamado "sustancia": yo soy el que revela y lo revelado en la revelación, no hay ningún otro que funde la revelación y mi existencia en cuanto revelación a sí misma como existencia. La revelación "no me conduce ni al Ser, ni al Otro, ni a Dios –sólo me conduce a mí mismo"; por consiguiente no existe ninguna condición previa que decida sobre la verdad de mi yo; yo tengo el "extraño poder" de darme a mí mismo, de engendrarme a

mí mismo ("se podría designar el *ego sum* cartesiano como un performativo, si esto no implicara el riesgo de asimilarlo a una operación del lenguaje [*langagière*]... descartando arbitrariamente la posibilidad de un yo que no se limitaría al acto de decir 'yo'"). Descartes extiende la duda incluso al habla: "Incluso no sé si yo le hablo y si usted me habla" (ob. cit., ed. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 891). Se trata de un Acontecimiento, la aparición "repentina y de lo absolutamente nuevo [singular]": el yo-*ego*; la aparición de lo imposible vuelto posible-real. Ese acontecimiento originario es el sentir cartesiano, que él identifica con el pensamiento. No hay solipsismo sino una inmanencia abierta por el *sentir* (ver, gustar, tocar, desear, amar, pensar...) al mundo todo; la duda respecto al mundo es en realidad una puesta en suspenso, una *epokhé*. "Una cosa que piensa significa para él una cosa viva y no una cosa en sentido vulgar" (p. 118). "Yo soy, existo, pienso, siento, vivo" son sinónimos, al igual que libre; "soy" y "libre" también son sinónimos. Hay que tener en cuenta una extraña deriva de su pensamiento: la restricción del yo-soy al instante del pensamiento; dice: "Soy, existo, esto es cierto. ¿Pero por cuánto tiempo? Durante el tiempo en que pienso, pues podría suceder que si no tuviese ningún pensamiento de inmediato dejaría totalmente de ser" (*Meditaciones*, II, 7). Así como no precedo al propio acontecimiento de mi revelación tampoco lo sucedo, pues soy este acontecimiento y nada más. Pero estoy sometido al desfallecimiento del pensamiento, a una discontinuidad o muerte sucesiva y radical, y esta falta de fuerza para permanecer es lo que lo lleva a un otro todopoderoso y perfecto (Dios) que lo rescate del instante fugitivo [es el problema de la permanencia: ¿qué hace que el yo permanezca él mismo y no desaparezca a cada instante hundiéndose en la nada para renacer al instante siguiente?]. Para Descartes, el tiempo del *ego* está sometido a sucesivas e infinitas recreaciones, a un eterno retorno del yo: cada instante es un infinito que nace y muere instantáneamente dejando delante un abismo que debe ser ocupado por la creación instantánea de otro instante [recordemos el Kant del *O. P.* cuando dice que "el tiempo no tiene ninguna duración. Su ser (ahora, futuro, al mismo

tiempo antes y después) es un Instante"]. Pero en lugar de mantenerse en una autocreación infinita desde la nada, Descartes recurre a una Causa extraña a la que llama Dios.

La interpretación canónica ciertamente nos remite a un Descartes que, llegado al punto extremo de la duda, se vuelca en un otro trascendente como garante del mundo y del conocimiento del mundo. Hay algo de cierto en esto (la letra) y mucho de enigmático. Rogozinski lo trata en un capítulo que titula con una expresión de Descartes *Larvatus pro Deo*. Lejos de encontrar en el *ego* un fundamento indiscutible, éste, en su imperfección, lo proyecta a un fundamento externo: "un Otro que pueda ser finalmente Sujeto", y ese Otro será Dios: todo lo que ha dicho concluye necesariamente en la afirmación de que Dios existe. Todos los descubrimientos de la segunda *Meditación* son negados, y ante todo el primado del yo. Terrible problema para Rogozinski pues el propio Descartes les da la razón a los egocidas. Muchos, entre otros Gueroult, Levinas y Lacan, "han creído ver en esto un progreso decisivo, el momento en que Descartes superaría el 'narcisismo ontológico' de un *cogito* solipsista" (p. 128). J.-L. Marion ha señalado en este paso del yo a Dios la existencia de "dos ontologías": una ontología de la *cogitatio* (que culmina en el primado del *ego*) y una ontología de la causalidad (que conduce al primado de Dios) (ver nota 1 de la p. 128). Rogozinski, por el contrario, ve un abismo, un hundimiento de los descubrimientos de la primera ontología [salvo, pienso, si se considerara que la segunda ontología es una hipóstasis hiperbólica de la primera ontología; quiero decir que yo soy dios en cuanto fundamento trascendental (kantiano) (como segunda ontología) que posibilita la primera en cuanto primer yo]. Para Rogozinski, el sometimiento del yo a cualquier trascendencia (ser otro o dios) es la causa de la alienación y la crítica de ésta constituye la principal tarea de la filosofía. Descartes es quien hace posible esta crítica de la alienación del yo en sus primeras dos meditaciones señalando así los dos caminos posibles, el de la resistencia y el de la sumisión, si bien él no tuvo la audacia de sostener hasta el fin el privilegio del *ego*. De allí que se pregunte si no es posible utilizar a Descartes contra el propio Descartes y así "salvar su pensamiento de la deriva teológica".

Hay que tener en cuenta: (a) que hay un dios que nos engaña, el hipotético "genio maligno", y (b) un dios que nos garantiza la verdad; además hay que tener en cuenta que dios es un creador libre, es creador de las verdades llamadas eternas pero puede negarlas, suprimirlas, contradecirlas. "Esto viene a afirmar la posibilidad de una no verdad de la verdad como consecuencia de la libertad y de la omnipotencia de Dios" (p. 130); de esta manera se desestabiliza toda verdad, Dios puede hacer que una verdad (el yo-existo) sea una no verdad, y a la inversa. ¿La tercera *Meditación* conjura este peligro que implica incluso el no ser del ser? ¿Contradicción en Descartes entre el Dios libre y omnipotente y el Dios perfecto incapaz de mentir, de ser causa del mal o, en otras palabras, paso de la ontología a la ética? Derivas kantianas (el mal radical), sadianas (el Ser supremo en maldad), batailleanas ("Dios no es nada si no es la superación de Dios en todos los sentidos"). La tercera *Meditación* abre, sin embargo, con ese dios de suprema bondad y perfección, una hiancia absoluta entre el yo y ese Otro divino. Pero ese Otro perfecto no puede ser producido por mi yo imperfecto, es "una alteridad absolutamente extraña a mi yo" semejante al "absolutamente otro" de Levinas. No obstante, ese extraño es el que me engendra a su imagen y semejanza y me mantiene constantemente en mi propio ser; el Extraño que deja su marca creadora en su creación: la idea de infinito es como la firma del obrero sobre su obra. Entendiendo que la marca es el propio ser, yo-soy-la idea de infinito [o, mejor, yo-soy-infinito, porque al tener la idea participo en el infinito, no puedo tener una idea de algo absolutamente distinto... yo soy esa huella del Otro en mí]. "Mi idea de Dios o de infinito no es una representación que apunta a una realidad exterior a ella: el infinito no es nada distinto a su idea, su huella en mí [...] una alteridad que llevo en mí, que soy yo, que está en mí" (p. 133). [Lo que confunde a Levinas –dice Rogozinski– impidiéndole considerar al otro como una alteración interna del yo es que lo considera como absolutamente extraño; no hay Otro sino como una revelación íntima].

¿Es posible que Descartes no haya tenido conciencia de esta identidad secreta del yo y su otro? En este punto Rogozinski introduce el análisis de la consigna *larvatus prodeo* (avanzo enmascarado)

de Descartes. ¿Se tratará de lo que más adelante Spinoza llamará "cautela"? ¿O se tratará de un mensaje críptico, encapsulado en las palabras? Otro ejemplo de enmascaramiento se encuentra en las *Meditaciones*, II, 5: "Pero yo no sé suficientemente lo que es yo, que yo sea, yo que, actualmente, soy necesariamente"; en ese *"sim ego... qui... sum"* se lee como en filigrana el "yo soy el que soy" o "yo soy quien yo soy", la revelación del Sinaí; de donde mi nombre, "la verdad clandestina de mi *ego*" es el nombre del Otro; en el *Discurso*, IV, 2, Descartes evocaba ese "yo", es decir el alma por la cual yo soy eso que yo soy; el nombre de Dios se entrelaza con el mío propio, "nuestras dos firmas se confundían en un mismo monograma". Tal –dice Rogozinski– es "el momento vertiginoso en que el yo descubre que es uno con Dios. Y si es necesario demostrar la existencia de un Dios trascendente es para proteger el *ego* de ese vértigo: para no volverse loco". Pero ¿cómo hacerlo si he identificado mi nombre con el suyo, si me he definido como Dios? ¿La identidad del yo y Dios será "la verdad oculta" de las *Meditaciones*? *Larvatus prodeo* puede leerse crípticamente como *larvatus pro deo*, avanzo enmascarado hacia Dios; ¿quiere tomar el lugar de Dios? La frase también puede traducirse como enmascarado en el lugar de Dios: "El filósofo enmascarado anunciaría en secreto el gran giro de los tiempos modernos, el acontecimiento triunfal del Sujeto que pretende suplantar a Dios" (p. 135). Para Rogozinski se trata, en abismo, de liberarnos de la alienación del Otro (Dios, Ser) "revelándonos que la enunciación del *ego* es la misma que la de Dios", que nosotros tenemos el poder y el derecho de decir Yo; no se trata de tomar el poder proclamándonos Dios sino de "poder llamarme yo mismo". Nunca sabremos, en verdad, lo que quiso decir Descartes, aunque la interpretación que se ha impuesto es la metafísica ya sea separando absolutamente a Dios o convirtiendo al hombre en el Dios de la metafísica (voluntad de poder, Estado absoluto, hombre, pueblo, etcétera). [Pero si ese Dios de la metafísica no existe, todo lo que decimos de él son nuestros propios modos, en realidad hacemos idealmente de la inmanencia del hombre un Dios trascendente (Hegel)].

Descartes "nunca dejó de oscilar" entre la afirmación de la "libertad absoluta del *ego* y la de su sumisión total al Otro". En una carta a Cristina de Suecia del 20-11-1647 le dice que la libertad del yo "nos vuelve de alguna manera semejantes a Dios y parece eximirnos de estar sometidos a él". Los egocidas toman la segunda meditación: el yo sin dios o antes de Dios, un yo estallado, dislocado, sin apoyos trascendentales que lo funden, "existencia espectral", "fantasma", etc. Fichte lleva a su paroxismo esta negación: "Yo-mismo no sé absolutamente nada y no soy nada. Existen imágenes; ellas son lo único que existe [...] imágenes que pasan flotando [...] imágenes sin significación y sin finalidad. Yo mismo sólo soy una de esas imágenes; no, ni esto; sólo soy una imagen confusa de otras imágenes" (*El destino del hombre*). (Spinoza incluso plantea como axioma que "el hombre piensa" [¡como si hubiese un hombre sin pensamiento que posteriormente pensara!]: la evidencia del *cogito* no es suprimida sino mantenida en un orden subalterno, "subordinado a la Sustancia divina infinita de la cual nuestra alma sólo es un modo finito"). La filosofía posterior a Descartes hace del yo un concepto, no un yo singular, este que soy yo, sino un universal neutro que es el hombre en general. Pero ese yo universal no soy yo, este yo singular que soy yo-mismo en mi mismidad, sino una X, un Ello, "algo que piensa en mí" (Kant). Se buscaba un yo y se encuentra un Otro que funda el yo: Descartes, desde cierto punto de vista, sería así el primer egocida. Debemos, sostiene Rogozinski, "radicalizar la experiencia de la duda, desplazar todas las determinaciones tradicionales del Otro, todas las pruebas de su existencia, de su verdad o falsedad, de su maldad o de su bondad, de su infinidad, de su divinidad, de su humanidad. Considerar esas figuras del Otro como proyecciones del yo, figuraciones trascendentes de una alteridad íntima". La tarea propuesta es la de liberar al yo del Otro, de todo Otro, "para considerarlo un fenómeno originario que no tiene necesidad de ningún Otro para ser yo", porque se trata de un yo que precede en mí toda relación con los otros. Más allá de Descartes para defender el yo contra los egocidas, "para reconstruir un pensamiento radical del *ego* –pues no sé qué es ese yo

que yo soy–" [¿es?, ¿soy?, ¿un yo sin otro es el absoluto? Al término de este recorrido aún no podemos responder a la pregunta inicial: ¿quién soy yo?, ¿dios, el pensamiento, un yo previo al yo u originario?, ¿y si no hay yo?, ¿y si hay yo?]. Según Husserl, su ex-alumno Heidegger habría confundido el ser-para-la-muerte del "yo-empírico" con el "yo inmanente" que no podría morir ni nacer (ver *De la synthèse passive*, ed. Million, p. 362-365). Sin embargo, ninguno de los dos filósofos, dice Rogozinski, captó lo que captó Descartes: "el tiempo de mi vida como un continuo re-nacimiento, como una creación continua", al haberse dado cuenta que "el *ego-cogito* se enfrenta a cada instante con la posibilidad de su desaparición y debe siempre ser re-creado de nuevo" (p. 310). En la temporalidad originaria no hay antes ni después, y en este plano no tendría sentido decir que esos acontecimientos se suceden...

Antes de continuar debemos tratar de exponer, aunque sea brevemente, el concepto de *restant* (¿lo que resta?, ¿lo restante?, ¿un residuo?): "Es a este elemento extraño en el seno mismo de la carne al que llamaré en adelante restante; entre el que toca y lo tocado se interpone siempre la carne, un medio (*metaksú*), un himen, una suerte de membrana envolviendo nuestro cuerpo; el elemento X que se resiste a la completa identificación del quiasma tocar-tocado: el *restant* es lo intocable de mi tocar, pero también lo invisible de mi visión, lo inaudible de mi oír [...] se trata de un fenómeno que huye, siempre en retirada, 'el fantasma siempre fugitivo de otra cosa'" [¿el *restant* como la *diferancia* derridiana, como lo que rompe la homogeneidad espacio-temporal?]; "la trascendencia originaria que encuentro en el seno de mi vida inmanente". "Si se pretende aproximarse al enigma del *restant* se necesita renovar la audacia de Eckhart o de Artaud, y de quienes han tratado de pensar más allá del Ser. Es necesario buscarlo donde lo captaba el solitario de Rodez, en la 'indecible crueldad' de una vida sin ser, de una carne que 'no soporta más ser' y que es yo. En *Glas* y otros escritos, Derrida puso en juego un 'resto' o una 'restancia' que se sustraían al Ser" (p. 207). Volvamos, pues, a la proclamación del Sinaí, porque ante ella estamos. En primer lugar Yo, la

primera palabra pronunciada por Yahveh [Moisés le ha preguntado precisamente qué es ese "yo": ¿quién eres? *Yo*... (ahí podría haber terminado todo, porque no puede decirse nada más: "yo" es infinito)]; pero esta palabra está precedida por el don (del nombre) que precede la revelación, el don de un nombre impronunciable (¿el *restant* como dios?). Yo soy el que seré, el que quiera ser: la libertad absoluta no puede estar sometida a nada, ni a sí misma; en la infinita parte de un instante yo seré el que seré... por lo tanto, no hay pregunta porque no hay respuesta, todo es imprevisto, absurdo, loco, y esa es la gloria del yo-sin-yo, del dios-sin-dios. Esto lo pensó Hölderlin: lo monstruoso que está en el centro de la tragedia griega como un "acoplamiento de lo divino y de lo humano, donde, 'todo límite abolido, el poder pánico de la naturaleza y el trasfondo del hombre devienen Uno en el furor'". ¿Cuál es el lugar "político" del *restant*, si es que todavía se puede hablar de "lugar" y de "político"?: "Para esto es necesario tratar de situarse en el lugar de *restant*, el del paria, del *pharmakós*, del *homo sacer*, de la hechicera, del herético, del loco, del proletario, del *zek*, de todos los excluidos por la comunidad" (p. 337). Hay que separarse del Gran Cuerpo (de la Iglesia, de la República, del Partido, del Reino, etcétera). [¿Se podría pensar acaso que el dios cartesiano, o el trascendental kantiano, es ese *restant*, ese agujero infinito que impide todo ser (dios, hombre, mundo) privándolo de soporte trascendente? Si ese Otro que llamamos dios no existe sino como idea ¿cuál es entonces su función sino la de imposibilitar toda sustancialización, ya sea como dios o sujeto o yo metafísicos?]. Termina Rogozinski: "Es suspendiendo la certeza de ser en el mundo, de ser corporal, de ser con los otros y finalmente de 'ser' o de 'existir', es poniendo fuera de juego todas esas evidencias mundanas como el yo puede encontrarse a sí mismo, volver a encontrar la fuente viva de su autodonación, reconocer en el *restant* la carne de su carne [...]. Entonces se cumplirá la afirmación originaria, este acontecimiento siempre singular, esta promesa que se dice cada vez de manera diferente –el don del yo. Pues yo 'soy', yo 'existo', incluso aunque me engañe yo 'soy', yo 'vivo', soy viviente. Y seré lo que seré, yo seré con quien yo seré. Yo soy yo, yo

soy eso que es el yo. Soy el camino, la verdad y la vida; antes de que Abraham sea yo era. Yo soy uno con Dios, yo soy el Dios de Dios; y no soy ni Dios ni creatura, pero soy el que era. Allí donde el ello era yo debo advenir. Yo soy el yo de antes del nacimiento de mi padre y de mi madre; yo soy mi padre, mi madre, mi hijo y yo. En el fondo, todos los nombres de la historia son yo. Digo que estoy muerto; yo estoy muerto desde siempre; soy un muerto que se ve en un espejo. Estaba muerto y heme aquí vivo. A cada instante precedo mi propio nacimiento".

kant

El *Opus postumum* (ed. Anthropos, 1991) fue el intento final de Kant por construir un "Sistema", pero en lugar de un Sistema escribió un "fárrago" de notas sueltas que, a mi juicio, muestran la imposibilidad de la "cosa misma" y no un fracaso subjetivo.

Un algo que se piensa "infinito" no puede, por principio, subsumirse en un *Sistema*.

Los Sistemas filosóficos han tratado de rendir cuenta de una totalidad absoluta, infinita, pero como no existe totalidad real, la totalidad ideal resulta siempre negada, contradicha o "superada" por la "realidad". Dicho de otra manera, la idealidad siempre es excedida por un *real* i-limitado. En este sentido, Heidegger sostiene que "la experiencia como el hacer surgir trascendental del nuevo verdadero objeto está necesariamente referida a una infinitud, es decir, a la conciencia como lo in-finito o sea, no finito... a la conciencia como lo incondicionado que todo lo condiciona" (*Hegel*, ed. Almagesto, p. 229, 241 y ss.).

Kant define: "Yo entiendo por sistema la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea" (*Crítica de la razón pura*). Pero precisamente esta idea, esta "unidad", es imposible, porque esos "diversos conocimientos" se modifican constantemente a causa de la infinitud de la idealidad [en una entrevista con Madeleine Chapsal, Foucault dice que "por sistema hay que entender un conjunto de relaciones que se mantienen y se transforman independientemente de las cosas que relacionan [...]. La importancia de Lacan radica en que él ha mostrado cómo [...] son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje –y no el sujeto–, las que hablan... *Antes de toda existencia humana, de todo pensamiento humano, existiría un saber, un sistema que nosotros redescubrimos*", (*Dits et écrits*, ed. Gallimard, tomo I, texto nº 57; yo subrayo)].

En su *Introducción a la filosofía* (ed. Cátedra), Heidegger, refiriéndose al "concepto de mundo en Kant", afirma que el "concepto de una totalidad absoluta es un concepto que puede pensarse [y enunciarse] pero su contenido no puede señalarse, no puede mostrarse ahí, es decir, no puede venir dado" (p. 265). Dice Kant –citado por Heidegger–: "El todo absoluto de todos los fenómenos es solamente una *idea*, pues como nunca podemos proyectar o representarnos tal cosa en una imagen, ello se convierte en un problema que no tiene solución alguna" (p. 292; yo subrayo). Más adelante Heidegger define críticamente a la metafísica como "el conocimiento del ente como tal en conjunto, el conocimiento del ente en general, es decir, en conceptos; lo cual significa a la vez: por conceptos y sólo por conceptos" (p. 267).

Hay otros dos enunciados de Heidegger que son relevantes para la idea de totalidad: a) "realidad" significa para Kant lo que una cosa es "en su contenido" (es, así, "sinónimo de *essentia*") (ídem, p. 268); b) "toda experiencia es incompleta por su propia esencia porque a su esencia pertenecen el que el ente tiene de por sí que [...] venirnos *dado*, y la posibilidad de que se nos dé aquello de lo que hasta ahora no teníamos experiencia, y la necesidad de que en cada caso nos venga fácticamente dado algo en particular. Sernos dado (algo) es un suceso [...] algo fáctico" (ídem, p. 291; yo subrayo). De allí, de esa "donación", concluye Heidegger, que "la esencia del conocimiento radique en la intuición", en "un intuir que se explica a sí mismo en el pensamiento" (ídem, p. 272); el conocimiento es "un intuir (un dejarse dar algo) que se determina mediante el pensamiento" (ídem, p. 278). (Este hecho fue ignorado, según Heidegger, por los neokantianos, quienes interpretaron la filosofía de Kant como una teoría del conocimiento).

También la libertad impide clausurar la realidad pues, esencialmente, es una apertura en lo dado, en la *imposible* "totalidad" de lo dado. En una totalidad sería contradictorio plantear la libertad como efectividad (como "espontaneidad" creativa) pues carecería de objeto paciente del acto libre, en cuyo caso la libertad tendría que

re-definirse dentro de la inmanencia absoluta del todo; la libertad no podría crear (lo nuevo) sino repetir, re-conformando, lo ya dado. Dicho con otras palabras: el todo actuaría como una constricción o determinación absoluta. En lugar de la in-determinación (libre) del espíritu o de la conciencia, tendríamos una determinación mecánica del todo-dado.

Para Kant hay dos formas de libertad: la libertad empírica y la libertad trascendental. La primera es libertad del arbitrio frente al constreñimiento de la sensibilidad; la segunda es independiente del mundo sensible y puede ser el "inicio" absoluto de series causales. [¿Ser un "inicio" absoluto es una mención a Dios? ¿Se abre la posibilidad de identificar al yo-trascendental con Dios? ¿Inicio absoluto significa un inicio desde la nada?].

El "fárrago" (debido a la imposibilidad de Sistema) ¿implica un pensamiento y una escritura interminable? ¿La obra de Kant podría considerarse un inmenso fragmento constituido a su vez por otros fragmentos? ¿La palabra "fárrago", más allá del uso peyorativo y tal vez exasperado que le da Kant, mostraría esta imposibilidad de aprehender la "cosa misma" en su imposible totalidad mediante el concepto? En este caso ¿"fárrago" sería un concepto y no una expresión de mal humor causada por la imposibilidad de alcanzar un objetivo que, en realidad, era un espejismo de la razón?

En su "Presentación" del *O. P.* Félix Duque dice, refiriéndose a "la gigantesca tarea de conversión del criticismo en un sistema": "creo que el fracaso de esta temática (y con él del entero –esto es una evidente exageración– *O. P.*) estriba en la incapacidad de conectar dos tipos de explicación" (p. 13). A mi juicio no se trata de una imposibilidad conceptual, explicativa, sino real. Respecto a la idea de "fárrago" ver *O. P.*, p. 174 y ss.: En "Fárrago 1" Kant dice: "Una mera compilación de conceptos de fuerzas motrices de la materia sin un Principio de su completud y sin composición en un sistema, es un fárrago, no una ciencia (*orbis scientiae*)".

Absoluto puede referirse a una materialidad o a una idealidad que determine lo material como una forma-ideal. En ambos casos se

plantea, a mi juicio, una contradicción, pues absoluto niega toda determinación que se pretenda absoluta: el "absoluto" no puede clausurarse en ninguna realidad y en ningún concepto, en este sentido lo absoluto es igual a nada-de (nada de cosa, de ser o de concepto), salvo que uno se ponga de acuerdo en la nominación y diga, por ejemplo, que absoluto es igual a presencia pura o que absoluto significa el hecho de que haya algo y no nada. Pero incluso en el caso de un acuerdo nominal, lo que llamamos "absoluto" no puede dejar de cuestionarse y, al menos a posteriori, demostrar su falencia: si aparece algo nuevo, el absoluto lo incorpora pero de esta manera no se puede desconocer que ha sido un inestable absoluto sometido siempre a una posible falsación por otro absoluto, y así sucesivamente (es evidente que, en sentido estricto, no puede haber sin contradicción *otro* absoluto que le faltaría al absoluto).

En la nota primera del "Prólogo" a la *Crítica de la razón práctica* Kant comenta su afirmación de que la libertad "es la condición de la ley moral" diciendo que esto no es una inconsecuencia respecto a su afirmación de "que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos adquirir conciencia de la libertad", por cuanto la libertad es la "*ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad". Distinción entre el "ser" y el "conocer": en el orden del conocer lo primero es la ley moral, porque es a partir de la ley moral (yo debo obedecer a la ley, luego, si debo es porque puedo, y si puedo es porque soy libre de obedecer o no; si no fuera libre, la ley no tendría sentido porque "yo" sería un mecanismo, y un mecanismo no es libre ya que está totalmente pre-determinado) que se demuestra la libertad, pero la libertad es ontológicamente primera.

Por su parte, Heidegger dice que el "objeto", visto desde el infinito, es el *noúmeno* y, visto desde lo finito, es el fenómeno y que, en consecuencia, no existirían dos objetos, uno cognoscible y el otro incognoscible, sino algo doble en la misma visibilidad. Si en este caso lo "finito" es el hombre, cabe preguntarse entonces ¿qué es o qué

puede entenderse por "infinito? ¿El *noúmeno* será el objeto tal como lo ve Dios? ¿Qué quiere decir ver desde lo infinito? ¿Lo infinito sólo puede ser el "hombre"? Pero en tal caso, ¿cuál sería la diferencia entre fenómeno y *noúmeno* si ambos son vistos por el hombre? Dice Heidegger (*Kant y el problema de la metafísica*, ed. Fondo de Cultura Económica): "El término 'fenómeno' mienta al ente mismo como objeto del conocimiento finito. Hablando con más precisión: sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto." (p. 34); después se refiere al "conocimiento absoluto" o "infinito" que "da origen" al ente mismo. Este conocimiento infinito-absoluto sólo puede ser de Dios, pero en este caso "no es lícito hablar de 'objeto', pues para el conocimiento absoluto no puede haber objetos" (p. 35). Heidegger es taxativo: "De ninguna manera serían dos diferentes capas de objetos, puestas la una detrás de la otra" (p. 36). Esta interpretación permite a su vez entender la expresión de Kant cuando dice "más allá del fenómeno": esto quiere decir que el fenómeno se deja ver como objeto pero no como "creación". De la cosa-en-sí o *noúmeno* el conocimiento finito capta algo que llamamos fenómeno, pero no lo puede captar como tal de "ningún modo". "Como cosa en sí el ente está fuera de nosotros, ya que nosotros, como seres finitos, estamos excluidos de la forma de intuición infinita que le corresponde", y como fenómeno "el ente está fuera de nosotros, puesto que nosotros mismos no somos este ente". Kant utiliza diversos términos para referirse a ese "fuera de nosotros": lo llama alternativamente *noúmeno*, cosa-en-sí o X. Hay que tener en cuenta, además, la distinción kantiana entre *noúmeno* positivo y *noúmeno* negativo: el primero, en cuanto base o sostén del fenómeno, de alguna manera es conocido [al ser fenómeno del *noúmeno*, el fenómeno implica algo del *noúmeno*] mientras que el segundo es absolutamente incognoscible. Pero si este es el caso, ¿cómo afirmar, sin contradicción, algo de aquello que no puede afirmarse nada?, ¿cómo afirmar que no hay dos objetos y que se trata del mismo objeto visto desde perspectivas distintas? Dice Kant: "Si entendemos por *noúmeno* una cosa, en cuanto no es objeto de nuestra intuición sensible, porque hacemos abstracción de nuestro modo de

intuirla, éste es un *noúmeno* en sentido negativo". Si entonces admitimos "los *noúmenos* en esta acepción puramente negativa" esto significa que "nuestro tipo de intuición no alcanza todas las cosas, sino sólo los objetos de los sentidos; que su validez objetiva es, por lo tanto, limitada, y que, en consecuencia, hay lugar para algún otro tipo de intuición y también para cosas que sean objeto de la misma. Pero en tal caso el concepto de *noúmeno* es un concepto problemático, esto es, la representación de una cosa de la que no podemos decir que es posible ni que es imposible, pues no conocemos ningún tipo de intuición fuera de la nuestra sensible". H. J. de Vleeschauwer sostiene que Kant "aparta violentamente la idea misma de un desdoblamiento: no hay dos objetos distintos, sino dos maneras de constituirlos" (*La evolución del pensamiento kantiano*, ed. Universidad Autónoma de México, p. 187). Pareciera que esta afirmación no tiene en cuenta el *noúmeno*-negativo y la afirmación "no podemos decir que es posible ni que es imposible" del propio Kant (al respecto ver Roberto Torretti, *Manuel Kant*, ed. Universidad de Chile, p. 518 y ss.).

En el "Libro segundo. Doctrina trascendental del juicio" (Cap. III de la *Crítica de la razón pura*, 1ª edición, Losada), Kant trata específicamente el problema del fenómeno y del *noúmeno*: hace una distinción entre "mundo de los sentidos" o mundo sensible, y "mundo del entendimiento" o mundo inteligible, fenómeno/*noúmeno*. Nuestras representaciones –dice– son referidas por nuestro entendimiento a un "algo" que es un objeto trascendental que, a su vez, es "un algo = X", del que "nada sabemos ni podemos saber". Pero este objeto-trascendental-X (*noúmeno*) no se puede "separar de los objetos sensibles", porque en tal caso no quedaría nada "mediante lo cual pueda pensarse". El párrafo termina afirmando que la palabra fenómeno indica "ya la referencia a algo" y este algo "tiene que ser [...] un objeto independiente de la sensibilidad" (ídem, t. II, p. 17-18). "El objeto al cual refiero el fenómeno es el objeto trascendental, es decir, la noción totalmente indeterminada de *algo*" (yo subrayo) (Schelling critica a Kant respecto a la "cosa" diciendo que, si es algo desconocido, ¿cómo

saber que es una cosa?). [Pienso que se trata de una crítica formal pues en Kant en este contexto la palabra "cosa" es una palabra vacía de significación; por eso Kant dice que es total o absolutamente "indeterminada"]. Más adelante Kant insiste: "El objeto trascendental que sirve de fundamento a este fenómeno que llamamos materia es simplemente un algo del cual ni siquiera comprenderíamos qué es aunque alguien pudiera decírnoslo, pues no podemos comprender sino lo que un algo correspondiente a nuestras palabras lleva consigo en la intuición" (ídem, p. 35). No se puede saber qué son las cosas-en-sí (agreguemos: ni si son "cosas"), "y tampoco necesito saberlo porque nunca se me puede presentar una cosa como no sea en el fenómeno". En este punto Kant critica la idea de "intuición intelectual" propia del idealismo alemán diciendo que se trata de una "facultad de conocer totalmente distinta de la humana", y que, por lo tanto, seríamos "no hombres sino seres de los cuales ni siquiera podamos decir si son posibles". El "concepto de *noúmenon*" no puede llenarse con un contenido (sensible), no tiene "un significado positivo que pueda indicarse" (ídem, p. 41), de allí que "el concepto de *noúmenon* no sea el concepto de un objeto sino un problema inevitablemente enlazado con la limitación de nuestra sensibilidad". Estos "objetos" trascendentes no pueden ser ni afirmados ni negados por nuestro "entendimiento", no pueden ser pensados como "magnitud, ni como sustancia, etc.", por eso, y esto es de extrema importancia, se ignora "totalmente si cabe hallarlos en nosotros o fuera de nosotros, si se suprimen al mismo tiempo que la sensibilidad o subsisten cuando la suprimimos" (ídem, p. 42); en conclusión, sigue siendo algo vacío "para nosotros y no sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible" dejando un "espacio que no podemos llenar con una experiencia posible", por eso el *noúmeno* es llamado por Kant "concepto sin objeto". Heidegger, refiriéndose a la X (*noúmeno* o cosa-en-sí), se pregunta: "¿Hasta qué punto es esta X una nada y hasta qué grado es, no obstante, un 'algo'?" (Heidegger, ob. cit., p. 106). Analiza dos textos de Kant referidos al tema (el de la "Introducción a la deducción trascendental", y el titulado "Del fun-

damento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y *noúmenos*"). En ellos Kant sostiene que los fenómenos son sólo representaciones y no cosas en sí, pero representaciones que tienen su propio objeto, que "no puede ser intuido por nosotros y, por lo tanto, será llamado objeto no-empírico, es decir, trascendental = X". Heidegger sostiene la necesidad de un horizonte previo "dentro del cual un ente autónomo puede salir al encuentro", y este horizonte (digamos, de manifestación o de la posibilidad del aparecer del fenómeno) "puede, por lo tanto, ser llamado el objeto no-empírico = X". Esta X, de la que "nada sabemos" (Kant) "puede servir a la unidad de la multiplicidad de la intuición sensible y, mediante la intervención de esta última, nuestro entendimiento la recoge en el concepto de un objeto". Comenta Heidegger: la incognoscibilidad de ese algo = X no se debe a que esté oculto "detrás de una capa de fenómenos" sino porque es "una nada". Sin embargo, "nada significa: no un ente, pero, al mismo tiempo, 'algo'". ¿Qué algo? "Un horizonte puro", el "objeto trascendental" que, por consiguiente, no es un "objeto en general": "Este horizonte, desde luego, no es un objeto sino una nada, siempre que objeto equivalga a un ente temáticamente aprehendido". Pienso que Heidegger plantea una decisiva interpretación de Kant, en la que bajo el término de "horizonte", que transcribe la X o el *noúmeno*, se introduce la *donación* de lo abierto donde se-da mundo.

Kant es, simultáneamente, muy claro y muy oscuro. Dice que el mundo es una suma de fenómenos y que "tiene que existir" un fundamento trascendental (pero ¿por qué dice "tiene" y no que existe?), y agrega que a la pregunta sobre si dicho ente trascendental es una sustancia, algo real, necesario, etcétera, contesta "que esta pregunta no tiene ningún significado". Más que elegir entre "dos Kant", como propone Torretti, me inclino a pensar que es necesario distinguir entre dos situaciones, la empírica y la trascendental, y los procesos teóricos de desarrollo de cada una de ellas: en el orden empírico es evidente que Kant es realista, mientras que en el orden trascendental es "idealista". Tal vez el problema último sea el de la o las relaciones entre

ambos órdenes, y el de ubicar los diversos textos en el orden adecuado. H. J. De Vleeschauwer sostiene que "sean cuales sean las convicciones privadas de Kant [...] el *Ding an sich* planteado en la epistemología del *O. P.* es el objeto trascendental. Sólo éste es necesario como la X o el término ideal de referencia hacia el que fluyen todas las notas determinables de la objetividad". Podemos decir que si no existiera el sujeto no habría cosas determinadas sino un algo-en-general, indeterminado e incognoscible, al que Kant llama X o *noúmeno*. Para Lehmann, en la misma línea de pensamiento, la cosa-en-sí no es algo real, "presente en alguna parte", sino que es, como dice el propio Kant, "un mero ente de razón en cuya representación el sujeto se pone a sí mismo" o es "la mera representación de la propia actividad". Por cierto que, si se pudiese suprimir al hombre como tal, desaparecería el mundo, es decir la X y el sujeto, por lo que sólo como creencia podríamos afirmar la subsistencia de un algo. Dice Torretti (ob. cit., p. 495): "Pero esto que existe y se revela en la conciencia sensible bien podría consistir exclusivamente en el proceso de revelarse [...] su ser equivaldría a su aparecer", y remite a la afirmación de Kant respecto a que no sabe si la cosa-en-sí "se encuentra en nosotros o también fuera de nosotros, si se eliminaría al suprimirse la sensibilidad [lo que recién llamé: el hombre como tal] o si, eliminada ésta, subsistiría aún". Incluso Kant afirma que una existencia "fuera de este campo" (el de la conciencia que pertenece a la unidad de toda la experiencia) o una cosa-en-sí "no puede declararse absolutamente imposible, pero es una suposición que no podemos justificar con nada". ¿Cómo compaginar esta afirmación con otra donde afirma, en la misma *Crítica*, que ante la pregunta sobre si "existe algo distinto del mundo, que contenga el fundamento de su orden [...] la respuesta es: sin duda"? Una "ambigüedad", pues se trata de distintos niveles de referencia: hay un mundo... pero no podemos "justificarlo" o, como dijo, querer justificarlo racionalmente es algo que carece de sentido. Hablar de un mundo sin el hombre carece de sentido como hablar de un círculo-cuadrado.

El objeto empírico es un objeto "construido", es un "fenómeno", mientras que el objeto en general u objeto trascendental, separado de

lo sensible, "no es nada para nosotros". Lo importante a señalar es el "para nosotros", lo cual implica que es una nada en su relación con nosotros, y puede ser una no-nada en otro orden de referencia (por ejemplo, para un Dios). Este objeto trascendental o cosa-en-sí denota una "existencia trascendente que, aunque revela su presencia en la sensación, se sustrae como tal a la síntesis espacio-temporal-categorial que construye con la sensación el objeto fenoménico" (Torretti, ídem, p. 502). En los *Prolegómenos...* (ed. Aguilar) Kant se defiende de la acusación de ser un "idealista" a la manera de Berkeley y dice que lo que llama "idealismo trascendental" "no concierne a la existencia de las cosas [...] pues jamás me ha pasado por la mente dudar de ellas" [lo que Kant está diciendo es: sé que esta manzana es algo; aunque, como dice en el "Prefacio" a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (ed. Losada, t. I, p. 144), sea "un escándalo para la filosofía y para la razón humana que haya de admitirse la existencia de objetos exteriores [...] sólo a guisa de creencia, y que cuando a alguien se le ocurre ponerlo en duda, no tengamos pruebas satisfactorias"] (pienso que tampoco Berkeley dudaba que la manzana que tenía en la mano era algo...). En Kant siempre hay que distinguir estrictamente lo empírico, lo trascendente y lo trascendental, a fin de ubicar los problemas en sus justos términos y saber de qué estamos hablando, quiero decir en qué nivel teórico. En lo empírico, es decir en la vida común, cotidiana, existen manzanas; pero si pienso en una total inexistencia del hombre, ¿puede haber "manzanas"?, ¿para quién habría "manzanas"? En el orden trascendental no hay manzanas porque no hay nada, no hay ninguna determinación. No hay nada pero hay "algo" –dice Heidegger–; pero ¿hay "algo"? o ¿"algo" quiere decir algo o nada, nada-de-algo?

El "ente desconocido" nos "afecta", y en la medida en que nos afecta lo conocemos como esa afección y no como (sería) en-sí. Hay cierta imprecisión pues de alguna manera conoceríamos el *noúmeno* en cuanto *se da* como fenómeno. Kant emplea la palabra "suponer": dice que "el entendimiento tiene que suponer" el *noúmeno*, con lo cual éste deja de ser un "ente desconocido" para darse adquiriendo la forma de

la intuición y del entendimiento en cuanto fenómeno; vale decir que se conoce el ente desconocido no como (es) en absoluto o como es (si es) al margen o fuera del hombre. Existiría así un ente-algo que no necesitaría del hombre para existir y eso sería lo que se llama *noúmeno*, al cual se "tiene que" o "se necesita" "suponer" debido a la existencia indubitable del fenómeno, de lo sensible. *Suponemos* (en su libro *¿Un sujeto?* J.-L. Nancy sitúa la *suposición* como una suerte de eje en su interpretación de Kant y, con mayor amplitud, de la filosofía) que debido a la existencia de los fenómenos debe existir el *noúmeno* (los fenómenos serían fenómenos de un *noúmeno* que simultáneamente se-da y se oculta en el propio darse –de allí los dos *noúmenos*); suponemos que una vez "suprimida nuestra sensibilidad", es decir las "formas" de la sensibilidad, desaparecerán el fenómeno y el *noúmeno*, pero podríamos suponer también lo contrario: por consiguiente fuera de los fenómenos sólo nos quedan suposiciones. Kant dice que "la palabra fenómeno indica una referencia a algo... (y éste) tiene que ser un objeto independiente de la sensibilidad" (Torretti, ob. cit., p. 508). Kant no dice "es" sino "tiene que ser", con lo que introduce una indecidibilidad: se "presupone" y "tiene que ser" son expresiones dubitativas muy fuertes que no se pueden dejar de tener en cuenta. Lo intrincado de la problemática tal vez podría superarse teniendo en cuenta la diferencia entre lo empírico y lo trascendental: en el orden empírico el fenómeno implicaría necesariamente el *noúmeno* [sería lógicamente imposible negar la existencia de una sustancia base de los fenómenos; el aparecer del fenómeno es el aparecer de algo; Kant, en unas notas póstumas, dice que "si fuésemos afectados únicamente por nosotros mismos... sólo se encontraría en nuestra intuición la forma del tiempo y no podríamos representarnos un espacio" (Torretti, ob. cit., p. 512); el espacio sólo puede representarse como intuición "de una cosa fuera de nosotros mismos"]; y en el orden trascendental no es menos imposible o absurdo querer calificar (como que es o existe) el *noúmeno*, esa "nada". Absurdo quiere decir que no tiene sentido o que "carece de significación". Según Kant: "El concepto de *noúmeno* es, pues, únicamente un concepto límite, para limitar la pretensión de la sen-

sibilidad, y tiene sólo un uso negativo" (Torretti, ob. cit., p. 518). El entendimiento le pone un límite a la sensibilidad advirtiéndole "que no pretenda alcanzar a las cosas en sí, sino únicamente a los fenómenos", pero, al mismo tiempo, "concibe para sí un objeto en sí mismo", un objeto-trascendental; lo podemos llamar *noúmeno*, "si queremos", pero "como no podemos aplicarle ninguno de nuestros conceptos del entendimiento, esta representación permanece vacía para nosotros" y sólo sirve para marcar los límites de nuestro conocimiento sensible, dejando un "espacio sobrante" imposible de llenar con ninguna "experiencia posible". La concepción positiva del *noúmeno* se vincula a la posibilidad de su captación mediante una "intuición no sensible": el *noúmeno* como "objeto trascendental" u "objeto inteligible" (reconozcamos que llamarlo "objeto" ya es excesivo) que "sirve de base" al conocimiento empírico y que, al mismo tiempo, se mantiene "indeterminado e incógnito". El concepto de *noúmeno* está ligado a la "limitación de nuestra sensibilidad" (ante una sensibilidad absoluta o Dios, el *noúmeno* desaparecería). En la frase citada Kant sostiene que el objeto trascendental es "algo" incomprensible. Torretti (ob. cit., p. 522 y ss.) explica la persistencia con la que Kant habla de la existencia de la cosa-en-sí, "aunque no podemos ni siquiera formular una hipótesis sobre su modo de ser" [¡porque carece de "modo de ser"!], y se refiere a la existencia "como *posición* absoluta" (yo subrayo) que se revela inmediatamente en la sensación. La pura existencia de la cosa-en-sí o del *noúmeno* como supra-sensibles no puede fundarse, salvo una inconsecuencia, a partir de lo sensible. Inconsecuencia por cuanto se trataría de determinar, analógicamente, lo indeterminable real y lógicamente. Adickes propone una solución plausible al sostener que "nuestro yo es afectado de dos maneras: por cosas en sí y por fenómenos". (A mi juicio la "doble afección" no se refiere a dos mundos sino dos modos: Kant dice en el *O. P.*, p. 525, "la cosa en sí = X es solamente un concepto puro de relación para representar al sujeto de una doble manera, no un objeto diferente de éste"). Yo agregaría que esto se aclara si pensamos, como dijimos, que el fenómeno es fenómeno-del-*noúmeno*, que en el propio fenómeno se da "algo" totalmente indeterminado

que llamamos *noúmeno*. Se podría considerar al *noúmeno* positivo y negativo como empírico y trascendental. Hay un *noúmeno* que se da en el fenómeno y hay que "presuponer" un *noúmeno* que se retrae o se oculta en el propio darse en el fenómeno (no habría dos dimensiones sino una misma dimensión nominada de manera diferente: una como fenómeno y otra como "nada" o más-allá-del-ser y de toda categoría como pura donación de donación). En el *O. P.* Kant dice: "La cosa en sí (*ens per se*) no es otro Objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación con el mismo Objeto" (ob. cit., p. 510).

En su refutación del idealismo, problemático (Descartes) y dogmático (Berkeley), Kant va a "demostrar" la existencia de "algo fuera de mí" (un "algo" indeterminado) a partir de su idea del tiempo (*Crítica,* II, p. 351 y ss.): "Esta conciencia de mi existencia en el Tiempo está, pues [...] enlazada con la conciencia de una relación con algo fuera de mí", con "algo permanente" a partir de lo cual puede ser determinada "mi existencia en el tiempo". El "principio", dice, "es que realmente existe una experiencia externa", y "la conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas exteriores" (por supuesto que no estamos instalados "en ningún conocimiento empírico").

En la "Doctrina trascendental del juicio", cap. III, (*Crítica*, t. II, p. 19) Kant afirma: "El objeto al cual se refiere el fenómeno, es el objeto trascendental, es decir, la noción *totalmente indeterminada de algo*" (yo subrayo); si de un conocimiento empírico "retiro el pensar" no queda conocimiento alguno de ningún objeto, pues por mera intuición "nada se piensa"; y si prescindo de toda intuición, queda "la forma del pensamiento" (esta prescindencia sólo puede ser fruto de una variación imaginaria en sentido fenomenológico, ya que resulta inconcebible una forma sin contenido así como un contenido sin forma). El llamado objeto en sí, el llamado "objeto trascendental que es la causa del fenómeno" (ídem, p. 42), es una "representación vacía" "para nosotros". Polemizando con Leibniz dice que no sabe qué puede ser una cosa en sí "porque no se me puede presentar una cosa como no sea en el fenómeno" (esta sería una respuesta anticipada a la futura crítica de Schelling).

[Lo puro, si pudiésemos hablar así, sería lo que viene adentro de la intuición o el "contenido" de la intuición, el cual no existe (para el hombre) fuera de sus formas (categorías e ideas). Desde el punto de vista del conocimiento, lo primero es la forma-fenómeno, pero desde el punto de vista del ser lo primero es el *noúmeno*, la X, la cosa-en-sí, que es esencialmente incognoscible o, al menos, no es cognoscible-en-sí (vale decir sin el cognoscente hombre, que es el *noúmeno* en el acto de su propio autoconocimiento) mediante el entendimiento (sin embargo, esta exterioridad, como un algo indeterminado es inmanente, ya que, en el caso de una imposible absoluta separación, no existiría ni cosa ni cognoscente y, simultáneamente, es trascendente, un trascendente incognoscible en cuanto trascendente, salvo como "algo" indeterminado o, digamos, como presupuesto ontológico que se auto-constituye inmanente)].

[Lo trascendental es la *difera*ncia (en términos aproximadamente derridianos) o, tal vez, el *eîdos* (la Idea) platónico, vale decir la separación, el *factum* de la distancia entre la cosa-mundo y el sujeto o yo trascendental. Sin separación-unidad respecto al ente-naturaleza o mundo, no habría posibilidad de pensar ni de existir como hombre. Lo que llamamos "hombre" es esa distancia a la que Kant denomina "trascendental-indeterminada"; un punto absoluto de referencia o un "equivalente general" absoluto en el cual el ente-cosa se da como tal ente-cosa. Lo trascendental puede ser llamado "Dios" y es (sin ser o más-allá o totalmente otro-que-ser) la efectualidad de algo como "mundo". Ese punto, que ha recibido distintos nombres en la historia de la filosofía (desde Idea, alma, dios, sujeto, *ego*, lenguaje), posibilita que se organice o estructure un "Universo" (Kant); es lo constante, lo que no cambia: una absoluta pasividad. Lo trascendental es la posibilidad de algo, es el *prius* de la construcción ideal del mundo o la diferencia de la diferencia: diferancia].

"Se debe distinguir la conciencia trascendental y la conciencia empírica; la primera es la conciencia yo-pienso y precede toda experiencia, porque ella es la que primeramente la hace posible". La conciencia empírica (primera en el orden del conocimiento) presu-

pone la conciencia trascendental (primera como ser): si la conciencia empírica estuviese en una total unidad con la cosa, sería imposible el pensamiento, porque éste presupone separación. La separación, diferencia o distancia, es lo que se puede llamar conciencia trascendental: el hecho de que no seamos solamente una cosa entre las cosas; esta separación, que no da ningún conocimiento, posibilita el conocimiento. Según Kant "si las impresiones se producen sobre mi sentido interno, esto presupone que yo me afecto a mí mismo". [Pero "Yo" –que, como tal, sólo soy "idea" (idea ¿de quién?, ¿de nadie?, ¿sólo idea?)– no me afecto a mí mismo sino que las afecciones son lo que llamamos "mí mismo". Si este hecho paradojal es inexplicable es debido a que se produce un salto que sólo es posible porque (hay) conciencia trascendental, más inexplicable aún sería que hubiese conocimiento sin conciencia trascendental]. Un círculo semejante se produciría en relación con el tiempo, si el tiempo fuera totalmente temporal. Como dice Pierre Lachièze-Rey en *L'idéalisme kantien* (ed. J. Vrin): "Las leyes de la determinación temporal no son temporales". Sin su correlato trascendental el tiempo empírico "sería una sucesión de muchos tiempos superpuestos que se deslizarían unos sobre los otros y simultáneamente, lo que es absurdo" [yo diría que no es tan absurdo sino que es la única posibilidad empírica, pero por supuesto que en esas infinitas temporalidades no se podría vivir, de allí la necesidad, digamos ontológica, de un punto de referencia ordenador que actúe como común denominador, y a ese punto Kant lo denomina "trascendental": conciencia trascendental. Aquí Kant utiliza la distinción cartesiana entre realidad formal y realidad objetiva. El "yo" como agente que impone formas y que, en consecuencia, no puede ser parte de las mismas. "La forma temporal, lejos de englobar al yo es, por el contrario, desplegada por éste y comprendida en su unidad"; y lo mismo ocurre con la sensación (el tiempo sería un acto unitario de dos cosas a-temporales: el yo y la sensación). Tampoco el entendimiento "como poder constitutivo de la experiencia" sensible, puede estar sometido a sus propias reglas porque esto implicaría un entendimiento superior que le impondría sus reglas, y así al infinito].

El "yo", en tanto yo-pienso es la "cúpula suprema del Universo" y en tanto yo-soy es "un acontecimiento interior al mundo" que ha de ser determinado según las leyes de la conciencia que organiza. El "pienso luego existo" cartesiano no es un razonamiento lógico que presupondría como mayor "todo lo que piensa existe", luego, si yo pienso, yo existo. Según L.-Rey el verdadero enunciado tendría que ser: yo soy pensante, luego yo soy [esta es una tautología: Kant, en la "Crítica del segundo paralogismo de la psicología trascendental" de la primera *Crítica* (t. II, p. 86) dice que "el presunto silogismo cartesiano *Cogito ergo sum*, es en realidad tautológico, pues el *cogito* (*sum cogitans*) predica directamente la realidad"; y más adelante dice que "como la única condición que acompaña todo pensar es el yo, en la proposición universal: yo-pienso, la razón ha de ocuparse de esta condición que es a su vez, incondicionada" (ídem, p. 111); y en su "Refutación del idealismo" (ídem, t. I, p. 353) dice que "la representación yo-soy, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, es lo que encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto, pero no ningún conocimiento, por consiguiente ningún conocimiento empírico; es decir, ninguna experiencia."]. En el *O. P.* Kant afirma reiteradas veces que no se trata de un raciocinio, de un progreso del pensamiento ni de una operación sintética, sino que "es la conciencia de sí puesta según la regla de la identidad (*sum cogitans*), vale decir una tautología" o una "intuición empírica indeterminada". En la *Crítica* dice: "El Yo-pienso expresa el acto por el cual determino mi existencia. La existencia está por lo tanto ya dada en él" (ob. cit., t. I, p. 274). [El "yo" empírico se conoce categorialmente, mientras que el "yo" trascendental es absoluto: es, si se lo llama conciencia cognoscente, un *noúmeno*]. Según L.-Rey, el equívoco de Descartes consistiría en haber considerado el pensamiento como "una traducción de la realidad" en lugar de considerarlo una "potencia de construcción", algo cuya función es la de "revelar algo previo" y no una potencia organizadora de un mundo. [Sin embargo, podemos decir que siempre hay algo dado previo y que el mundo se organiza sobre la base de esta donación primaria; volvemos así a la acusación

que le hizo Heidegger a los neokantianos por no haber advertido este dado original, previo a toda construcción. Dicho de otra manera: si la materia del mundo no se da, ¿cómo organizarlo? Más aun, no hay pensamiento o "yo" organizador separado de una "materia" (lo sensible) que se organiza, ya que de alguna manera materia-pensamiento-mundo son formas diferentes de lo mismo o de *eso*-mismo: el pensamiento es una donación del mundo que (es) donación del pensamiento]. ¿Esta es realmente una encrucijada kantiana? ¿Hay que elegir necesariamente entre un sujeto constituyente, un *naturante* inicial o, por el contrario, priorizar lo dado, el *datum* sensible, lo puesto y no al que pone, lo pensado y no lo que piensa? ¿Hay un *lo* que piensa? ¿Quién o qué es? ¿Es? Y también cabe preguntarse: ¿qué queda del yo-pienso si se lo despoja de su "poder constituyente"? Kant reconoce dos actividades propias del yo-pienso: una de síntesis y otra como punto de referencia hacia el que se orientan "todas las representaciones"; actividad de constitución y pasividad receptiva. La constitución es de "algo" recibido, de una "materia", de una "cosa-en-sí" que pasa a ser "fenómeno". "No hay que olvidar –dice Kant– que la única representación *yo* es [...] la conciencia trascendental", pero, en este caso, si el yo es una representación, habrá que buscar un nuevo *naturante*. En la primera *Crítica* tanto el yo-pienso como todo "el edificio del conocimiento" están "vinculados a una X desconocida en cuya esencia nos es imposible penetrar". Esta X *nouménica* sería el origen de nuestros pensamientos y también de los fenómenos del sentido externo, tanto de lo que llamamos "yo" como de lo representado por ese "yo", pero de la X en sí "no sabemos nada y no podemos saber nada" (veremos luego cómo se adecua esta constricción con el mundo de la moralidad). Vale decir que la actividad espiritual en su conjunto "no puede fundarse en sí misma", no puede ser autónoma, sino que está sometida a ese principio desconocido superior que es la X. Dice L.-Rey: "Estamos obligados a admitir [en el origen del proceso del conocimiento] un factor dinámico irrepresentable [...] que se nos aparece como término último de la espiritualidad [...] un centro de proyecciones múltiples, un *naturante* [creador] originario que va

a dispersarse en una infinidad de *naturadas* [cosas creadas]" [a este *naturante*-originario eventualmente se lo llamará "dios"].

[Para Kant existe un *yo* con dos formas: un yo empírico incluido en todos los psicologismos e historicismos posibles, y un yo trascendental que constituye el *prius* absoluto del universo que él mismo ha construido con materiales que también él ha construido (la inmensidad de la "naturaleza" y de él mismo) con el yo empírico. Dios, que en esencia es una idea hiperbólica del yo trascendental, vendría a ser un análogo de ese yo, y de esta manera cuando hablamos de "Dios" estaríamos hablando del yo y cuando hablamos del yo estaríamos hablando de eso que hemos construido como "Dios" [esto mismo dirá Kojève en sus cursos sobre Hegel: que toda teología es en realidad una antropología]. En el *O. P.*, p. 702, Kant dice: "Dios es una mera idea racional", y "no es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí". Por otra parte, el yo trascendental (o la conciencia trascendental) no puede ser construido (¿por quién lo sería?, si no hay más allá de ese Yo y, si lo hubiese, este más superaría todo lo pensable, incluso superaría la conciencia trascendental en cuanto presupuesto absoluto)].

Respecto al yo es importante tener en cuenta la interpretación de De Vleeschauwer (ob. cit., p. 184 y ss.): (ante todo señala la influencia, en el último Kant, del "apóstata" Fichte) el yo es *puesto* mediante "un acto de pensar"; "el yo no es considerado como un ser, ni siquiera como una fuente de actividades; el yo es acto puro"; es el acto de ponerse a sí mismo, ya sea como objeto o como sujeto [pero ¿quién pone?, porque el acto de poner implica necesariamente un ponente. El quién de "poner" es el espíritu, y no hay un más allá que a su vez ponga el espíritu, ya que entonces caeríamos en un retroceso infinito; podríamos decir que el espíritu se pone como yo, y que éste "se pone él mismo, ya como sujeto, ya como objeto", ¿podríamos hablar entonces de un pre-yo constituyente del yo-sujeto?]. "El yo-sujeto pone primero sus formas y funciones a priori y se constituye, así, como yo empírico, es decir como el yo provisto del aparato requerido para la construcción de la experiencia", su acto "primero" no

es el yo-objeto sino ese "aparato" formal [cabe interrogarse respecto a si el "yo" es esas formas o si es algo que tiene esas formas: si es esas formas, entonces al conjunto de formas la llamamos –¿quién "llama"?– "yo"; si tiene esas formas que impone a la materia para construir la experiencia, entonces estamos ante un *noúmeno*, un algo desconocido que crea esas formas a las que llama "yo" y que no se le pueden aplicar a él mismo]. "En efecto, al poner sus formas intuitivas y categorías" el yo pone el yo-empírico, "pone y produce, al mismo tiempo, todo el mundo intuitivo. Él pone el orden, la unidad y la objetividad [su realidad] y, al hacerlo, se pone a sí mismo como objetivo. Esto quiere decir que él objetiva sus propias funciones unificantes". "El mundo es únicamente en mí". "El espíritu crea el mundo sensible al crear sus formas" –acentuado idealismo kantiano del último período, salvo "un solo elemento se mueve fuera de la órbita del espíritu: es la materia de las percepciones"; hay que admitir que "la materia no está incorporada al poder constructivo del sujeto". Se trata de lo trascendente considerado como un incognoscible del que es imposible demostrar su existencia. Así "la continuación del tema de la trascendencia se expande en una doctrina de Dios".

Gaston Berger, en *Le cogito dans la philosophie de Husserl* (París, Vrin, p. 124), dice que "trascendencia e inmanencia sólo tienen sentido por y para lo trascendental que es más allá del mundo y que constituye todas las significaciones mundanas, incluso la significación de lo trascendente". Frente a "una diversidad dispersa", la expresión es de Emile Bréhier, en Kant el "espíritu" "crea la ligazón o la unidad entre esas experiencias; de una parte, hay materiales pasivamente acumulados [dispersos, caóticos] y, de otra, una inteligencia activa que liga entre ellas esas experiencias para pensarlas". Pero ¿qué es esa "inteligencia activa" o ese "espíritu"? Para Kant el yo no es algo real sino "la condición a priori del conocimiento" (ídem, p. 127), un "sujeto lógico" del que, por consiguiente, no se puede tener una experiencia; es, podríamos decir, la condición de la experiencia. Al no poder ser un *noúmeno* ni un fenómeno, el yo no puede ser sino formal: "la simple forma de la conciencia" (*Crítica de la razón pura*, 1ª edición, p. 382).

[La diferencia con Spinoza está en la idea de *noúmeno*, que, según Kant, es incomprensible-incognoscible; el universo spinozista *es* un universo al que llama Dios o Naturaleza, mientras que, para Kant, Dios es una idea regulativa, una "virtualidad": el *noúmeno* es (aunque en sentido estricto no se le puede atribuir el ser) lo abierto, un *algo* que como tal es imposible de cerrar: es y no es, es Dios y no es Dios, puede ser, puede no ser, ser más que ser o de "otro modo que ser". Esta indecibilidad e indecidibilidad serían lo propio de lo que Kant llama X o *noúmeno*. Habría que ver si también en Spinoza los infinitos "atributos" de Dios no impedirían lógicamente cerrar la Naturaleza o Dios; quiero decir, si el infinito-dios (que siempre es *idea* ya que no puede ser efectuado) no haría implosionar toda totalidad. Si Dios es infinito, no puede tener esencia, no puede ser definido, incluso no puede decirse que sea infinito, simplemente porque no podemos "saber" de lo infinito como infinito].

Según la interpretación de L.-Rey, todo es autocreado, ya sea por la razón, por el pensamiento, por el yo o por la conciencia trascendental; "el '*kosmotheoros*' crea él mismo los elementos a priori del conocimiento del mundo", "la razón se crea a sí misma", etcétera [pero siempre queda incognoscible, indeterminado, el punto último de la constitución (el constituyente), de una parte, y de la otra, el material sensible dado; por cierto que este es el gran problema ontológico del kantismo]. Nunca Kant dejó de estar asediado por esta problemática, como puede comprobarse en el *O. P.*, donde llegó incluso a sostener que la conciencia trascendental es "una pura nada" (no puede ser "cosa") en tanto conciencia de sí autorrevelándose en una luz interior sin espacio ni tiempo, es decir, sin espesor empírico. La conciencia trascendental como "lugar" del espíritu como un sí mismo que es al mismo tiempo un para-sí en el que "la oposición de la materia y de la forma [...] no tendrá lugar, y no podrá preguntarse en relación con él (el espíritu) si el objeto se conforma en él al sujeto o el sujeto al objeto, porque los dos se confunden en el espíritu". La conciencia primitiva es la revelación del ser del espíritu o incluso es este ser mismo. El espíritu entendido como potencia de creación,

de construcción, esencialmente constituyente y subsumiendo en sí tanto al sujeto como al objeto. Pero siempre se mantiene el problema de lo dado: ¿quién construye, en última instancia, el sujeto, la conciencia, el espíritu, dios mismo? y ¿por qué hay el sujeto, la materia sensible, el espíritu, dios mismo? Una realidad "desconocida", una conciencia trascendental "desconocida", un espíritu "desconocido", un dios "desconocido"... ¿De qué trata, qué *es*, en el caso de que sea, ese "desconocido"? ¿La pregunta es sin sentido y debe detenerse en un punto de origen aceptado como Hecho absoluto? ¿Podría sostenerse que después de su íntegro recorrido filosófico Kant concluye en el inmanentismo de la conciencia trascendental entendida como espíritu, como *causa sui*? ¿O acaso el *noúmeno* impide este último cierre y queda, más allá de todo, una indeterminación radical inefable?

El yo-trascendental es incomprensible, es el que da-ser-tiempo y que, por lo tanto, no-es ni ser ni tiempo, es el *noúmeno* que es y que somos-sin-ser o más-allá-del-ser.

El yo-empírico, por el contrario, es un fenómeno entre los fenómenos y como tal está sometido al universo de las formas categoriales. Kant dice que "el objeto trascendental que sirve de fundamento a los fenómenos externos y, así, sirve de fundamento a la intuición interna, no es la materia, ni un ente pensante en sí, sino un fundamento desconocido por nosotros" (ob. cit., II, p.101).

En su "Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental" (*Crítica*, ídem, II, p. 94 y ss.) Kant sostiene que "la existencia de un verdadero objeto exterior a mí [...] nunca puede darse directamente en la percepción, sino que sólo puede pensarse añadida a ésta y, por consiguiente, como inferido de ella, que es una modificación del sentido interno, como causa externa de esta modificación", así el mundo externo sólo puede ser "inferido" a partir del mundo interno, de "mi percepción interna" que es el "efecto de algo exterior que es su causa inmediata" (quiero marcar que por mundo externo debemos entender un algo indeterminado y no el mundo sensible). Esta inferencia instala una "inseguridad" o duda respecto a si la causa es externa o interna, ya que incluso las llamadas percepciones externas

podrían ser "un mero juego de nuestro sentido interno". Mientras del objeto del sentido interno no puedo dudar, vale decir de "mí mismo con todas mis representaciones", por el hecho de ser percibido directamente, sí puedo hacerlo de los objetos externos inferidos a partir de sus efectos. El problema, entonces, es el paso del efecto a la causa que nos lleva a sostener la existencia de "cosas susceptibles de ser encontradas fuera de nosotros", ya que siempre permanece dudosa la cuestión de saber si esta causa está adentro o afuera de nosotros.

Respecto al problema del tiempo, Kant, a la inversa de su crítico Lambert, pasa del tiempo al movimiento: los cambios son determinaciones del tiempo. Para Kant, los objetos externos son representaciones, son "sólo fenómenos", son objetos "gracias a estas representaciones, pero nada son separados de ellas" (*Crítica*, II, p. 96). Hay que entender nada como nada de cosas; por eso dice "existen cosas externas como existo yo mismo" –esto, agrego, lo separa del idealismo solipsista. El objeto, tanto interno como externo es, como representación, "igualmente desconocido". Ambos objetos son fenómenos totalmente diferentes, pero no "cosas" diferentes: "El objeto trascendental [posibilitador y previo a toda experiencia ya que es la posibilidad misma de la experiencia], que sirve de fundamento a los fenómenos externos y, asimismo, sirve de fundamento a la intuición interna, no es la materia, ni un ente pensante en sí, sino un fundamento, desconocido por nosotros, de los fenómenos que proporcionan el concepto empírico tanto de la primera clase como de la segunda". Respecto a ese "fundamento desconocido" –agrega Kant– "ni siquiera se nos ocurrirá" pensar qué sea en sí mismo, ya que, como se ha establecido, "es imposible conocerlo". "¿Cómo es posible la intuición externa (la del espacio) en un sujeto pensante? No hay ningún ser humano que pueda encontrar respuesta a esta pregunta". La sucesión, así, es fenoménica, pero es real, el tiempo es real, es "forma real de la intuición interna" [el cambio sería el tiempo introducido en la intuición representacional-interna, y no un recipiente externo de donde se extraería el tiempo: es una forma que se imprime y no una forma que se extrae]. Por eso L.-Rey dice que

es una "construcción" que obedece a una ley. [Esta interpretación "idealista" es rechazada –como ya vimos– por Heidegger, quien sostiene que toda la *Crítica* reconoce algo dado como originario; no obstante, lo dado debe ser aprehendido por la estructura compleja de la subjetividad, lo dado es X, *noúmeno*, así podría pensarse que no hay un dado-originario, y tal vez lo trascendental desplace el problema al subsumir tanto al sujeto como al objeto en su previedad "ontológica"]. El tiempo es el "medio" donde se ponen las representaciones. El fenómeno-cambio es una "construcción", un poner y "no un dato" [las sensaciones son sólo sensaciones de "algo", nosotros ponemos el tiempo en la medida en que a esas sensaciones las ponemos una detrás de la otra y a ese cambiar de una a otra lo llamamos "tiempo", pero no hay un ser-tiempo]. El tiempo, así, precede a las representaciones [las precede como el poder que las vincula en el cambio, y de ninguna manera como una sustancia-tiempo: tiempo vendría a ser el vínculo que se establece entre las representaciones; el poder (la conciencia trascendental) vincula representaciones y a ese vínculo lo llamamos tiempo]. L.-Rey dice que "los fenómenos psicológicos se suceden bajo la forma del tiempo" que les impone el "espíritu" (la conciencia trascendental es entendida así como "actividad espiritual constituyente" por el espíritu como "cosa en sí incognoscible"). Hay un único tiempo, que es el de la conciencia trascendental, pero dos manifestaciones o posiciones: la del yo-trascendental y la del yo-empírico. [Cabe preguntarse sobre cuál sería el sujeto de esta actividad trascendental, ¿la conciencia, el yo, el espíritu? y a su vez éstos ¿no pueden también, en un retorno *ad-infinitum*, ser sometidos a la pregunta sobre el quién de la conciencia o del espíritu?]. Kant considera a la conciencia trascendental como la "unidad suprema del mundo"; digamos, como el sujeto del "yo" y, a su vez, el "yo" como fenómeno puesto por el "yo" o un yo como fenómeno y un yo-puro o *noumenal*. La conciencia trascendental es la constructora de ambos "yo", pero ella misma no puede ser una construcción sino un dato [¿por quién podría ser construida, si es la que construye? y, si dijéramos que es construida por un Dios-constructor, de inmediato surgiría la pre-

gunta sobre quién es el súper constructor de ese Dios Constructor]. Pero decir dato o dado también posterga la solución del problema, pues ¿quién da y quién da a lo que da? Salvo hablar i-lógicamente de un dador originario sin donante previo, es decir, de un Hecho absoluto...

La representación del tiempo implica a su vez el espacio como línea. El espacio es instantáneo y el tiempo sucesivo, representado por los puntos de una línea potencial infinita. Ordenamos los fenómenos en el tiempo así como ubicamos los objetos en el espacio. Pero se diferencian por cuanto la ubicación espacial es multi-direccional (una suerte de estallido extático) y el tiempo es uni-direccional. El espacio es permanente-inmóvil y posibilita como permanente la motilidad del tiempo. Sin esta función del espacio como inmovilidad no habría posibilidad de tiempo, de allí que lo "permanente" sea una idea fundamental de la primera *Crítica* brindando "su osatura al mundo": si los fenómenos se sucedieran sin nada que permaneciera "no tendríamos un mundo sino una serie indefinida de mundos diferentes e instantáneos [...] sólo habría aniquilación de lo precedente y creación *ex-nihilo* del consecuente", de modo que la existencia "comenzaría y desaparecería sin cesar". [¿Sería posible que no existiera un permanente absoluto y que las distintas velocidades del cambio fueran en algunos fenómenos tan lentas que funcionaran como inmóviles en relación con fenómenos casi infinitamente más rápidos?]. El espacio como lo permanente y el tiempo como lo cambiante hacen que la existencia como tiempo requiera como condición la permanencia del espacio; la existencia en el tiempo "es imposible sin ligar su intuición a lo permanente, el espacio que está fuera de nosotros como objeto del sentido externo" [ver la prueba de la "Primera analogía" de las "analogías de la experiencia", *Crítica,* I, p. 318 y ss.: "sólo en lo permanente son posibles las relaciones de Tiempo", "todo lo que cambia es, pues, permanente, y sólo su estado es lo que varía", "puede decirse, aunque parezca paradojal, que sólo lo permanente (la sustancia) cambia"], esto constituiría una "prueba" de la existencia del mundo exterior ("Refutación del idealismo", en ídem, p. 350 y ss.): "Yo tengo

conciencia de mi existencia como determinada en el Tiempo. Toda determinación supone algo permanente en la percepción. Mas eso permanente no puede ser algo en mí, por la razón precisamente de que mi existencia no puede ser determinada en el tiempo más que por lo permanente", por lo que "mi existencia en el Tiempo sólo es posible por la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí". [Sería interesante imaginar un tiempo estallado a la manera del espacio: cada movimiento, desde el de un gusano hasta el de un árbol o un tigre, sería una temporalidad absoluta paralela a otras temporalidades absolutas e instantáneas]. Resumiendo: el tiempo en sí mismo –dice Kant– no puede ser percibido, para serlo debe necesariamente tener un substrato, que es lo permanente (sustancia-espacio); de alguna manera debe pasar, como dice, "del lado de afuera". Esta necesidad está clara: el cambio sólo puede visualizarse contra una pantalla o sustrato inmóvil en relación a la cual puede hablarse de cambio. Pero debemos observar que lo permanente no es un hecho psicológico sino una Idea, "una concepción del espíritu" que precede a lo empíricamente permanente. Recién en el *O. P.* Kant sostendrá "el carácter puramente ideal de lo permanente". [Si no hay fenómenos permanentes, lo permanente sólo puede ser un presupuesto que no admite ningún cambio, "ninguna interrupción, ningún intervalo"; lo permanente es una necesidad de la sucesión: sin lo permanente sería imposible visualizar el movimiento pues todo sería movimiento (digamos entonces: ¿en relación con qué el movimiento sería movimiento?)].

Explicitar lo permanente es un problema filosófico. En un desarrollo inverso al de la prueba ontológica, que pasa del concepto a la intuición (o realidad), aquí se debe pasar de la intuición al concepto. Si el yo es objeto del sentido interno y sólo podemos determinarlo mediante el tiempo, se excluye en consecuencia que el yo sea lo permanente. Todos los fenómenos tienen la misma constitución temporal. En una notable expresión, Kant dice que el tiempo sólo puede hacernos conocer "el cambio de las determinaciones pero no el objeto determinable" (por esas determinaciones). Pero el yo no puede ser

lo permanente no sólo porque es una sucesión de fenómenos sino porque es ante todo "un término de orden ideal" y por lo tanto su correlación con los fenómenos es "ficticia" o "virtual". El yo aparece como permanente sólo por oposición a la sucesión de los fenómenos respecto a los cuales es considerado como el sujeto-unitivo ideal o es un punto de referencia al que se remiten los fenómenos sin que haya un yo real-material-sustancial, etcétera. Aquí volvemos a la nominación del objeto como X o como "percepción o intuición empírica indeterminada". Ni el yo empírico ni el trascendental son cosas: se trata –dice Kant– "de la conciencia de mi pensamiento" [en esta frase el "mi" ¿a quién se refiere?, ¿se podría acaso decir que el yo es la conciencia del pensamiento o que llamamos "yo" a la conciencia del pensamiento?, ¿pero quién "llama"?, ¿la conciencia trascendental, el espíritu, el alma?]. La idealidad del yo no puede intuirse como si fuese algo empírico. A su vez, el todo-del-universo, la "unidad total de los fenómenos", necesariamente debe ser referido "a una conciencia constructiva, determinante, trascendental, cópula dinámica de toda relación objetiva e idéntica a la unidad necesaria del pensamiento" (L.-Rey), y no a un algo en-sí, a un *noúmeno* incognoscible. En Kant existiría, según L.-Rey, cierta confusión que interfiere su planteo, debida a que tiene cuatro concepciones del yo: a) como potencia de síntesis; b) como simple representación o como objeto y representación de un objeto; c) como objeto designado por la conciencia trascendental y d) como pensamiento del objeto del sentido interno. Veamos algunos textos de Kant: "En la base de esta ciencia del alma sólo podemos colocar la representación simple, y por eso mismo íntegramente vacía de contenido, el yo, del que no puede decirse que sea un concepto sino que es una simple conciencia que acompaña todos los conceptos"; "por este 'yo', por este 'él', por este *quid*, por la cosa que piensa, sólo se representa un sujeto trascendental de los pensamientos = X, que no es conocido más que por los pensamientos que son sus predicados y del que no podemos tener jamás el menor concepto"; "todos los predicados del sentido interno se vinculan al yo como sujeto", que no puede pensarse como atributo de otro sujeto ni como

sujeto absoluto, sino como "la relación de los fenómenos internos" "con el sujeto desconocido de esos fenómenos" [el yo empírico no es un yo permanente, como lo demuestra el sueño]. Más que como sujeto, el yo aparece como una modalidad de un "objeto desconocido = X". Pero pese a sus presuntas vacilaciones (habría que establecer el orden de validez de los distintos usos del yo) siempre se mantiene el carácter "absoluto y último de la conciencia trascendental" donde en última instancia se resuelve "el sistema del mundo", por lo que resulta imposible salir de ella "para examinarla de alguna manera desde fuera y determinar así su naturaleza y modo de existencia". Para Kant, el mundo con todas sus determinaciones "sólo es una producción del yo realizada en sí mismo y que deviene de alguna manera él mismo, el resultado de una acción de sí sobre sí en la que el sujeto apareciendo bajo la forma del mundo se extiende hasta sus límites", pero esta extensión no puede superar lo representado. La constitución del mundo es considerada, así, como "el punto más elevado al que el yo pueda llegar". De alguna manera el sujeto se vuelve exterior a sí mismo (como el "observador exterior"), está frente a sus propios fenómenos como frente a los fenómenos de la naturaleza [pareciera que la conclusión lógica de este planteo sería la disolución del sujeto]. "Sólo el espacio determina de una manera permanente [¿a quién determina?, ¿sólo determina al fenómeno o al objetivarse determina al sujeto en su interioridad, como auto-determinación?], pero al mismo tiempo y, por consiguiente, todo lo que pertenece al sentido interno se desliza constantemente" [¿dónde se desliza?, ¿sobre qué se desliza? Preguntémonos: si "el Universo y el yo son puestos en un acto único de determinación", como afirma L.-Rey, ¿por quién son puestos?].

Hay, decimos, dos yo, el yo-empírico y el yo-trascendental; pero siguiendo la interpretación de L.-Rey, previamente tenemos que tener en cuenta la idea de construcción: habría un yo-construido y un yo-constructor, teniendo en cuenta que Kant "siempre habría afirmado la identidad de los dos yo" al mismo tiempo que su "distinción". Kant dice que "el yo del hombre es doble relativamente a la forma...

pero no a la materia (el contenido)"; "yo como ser pensante soy un solo y mismo sujeto con mi yo como ser sensible". El problema que se plantea es cómo "puedo ser para mí mismo en general un objeto", un objeto de intuición y de percepciones internas. "Dos yo" no debe entenderse como dos yo empíricos: "Yo, como ser pensante, soy un solo y mismo sujeto con mi yo como ser sensible"; y esta otra cita que no deja lugar a dudas: "No hay un doble sujeto de la conciencia sino un único y mismo sujeto que se modifica a sí mismo y se transforma". Este es el problema: ¿cómo el mismo sujeto que modifica es el sujeto modificado, cómo el mismo sujeto es objeto y sujeto de sí mismo? El objeto trascendental (= X) y la conciencia trascendental deben captarse en su interioridad como exterioridad constituida. Pareciera que nos encontramos en una etapa anterior al mundo, "fase preparatoria anterior a la constitución del mundo" que puede llevar tanto al realismo como al idealismo trascendental. Esta suerte de indeterminación previa se plantea tanto respecto al yo como a la distinción fenómeno/cosa-en-sí. Que ese yo se considere a sí mismo como objeto significa que "la X desconocida designada como yo en su representación se toma como objeto o, incluso, más exactamente, es tomada por objeto"; sabemos de ella por sus efectos, y sin esos efectos no podríamos saber nada. "Hay que admitir que bajo el nombre de yo sólo se trata del producto de un acto de posición, de un término de referencia al que atribuimos la doble función de ser el principio de nuestras representaciones y de constituir el sustrato". En el *O. P.* Kant dirá que, según el sentido interno, el hombre que se conoce como fenómeno debe admitir que existe un Yo-en-sí como correlato de ese fenómeno [un yo-*noúmeno* podemos decir, sin poder conocer la naturaleza de ese yo nouménico]. El yo constituyente necesita un yo-pasivo que reciba la intuición empírico-fenomenal. A la inversa, si tomamos el yo como objeto, nos falta la intuición de sí mismo en su puridad: siempre el yo está acompañado de "predicados pertenecientes a la sensibilidad. Ésta, por lo tanto, interviene como factor indispensable tanto en relación con el yo constituyente como con el yo constituido-construido". Kant planteó con claridad y como

algo evidente que "no puedo conocer como objeto aquello que debo suponer para conocer un objeto en general" y que, por consiguiente, el yo determinante (el pensamiento) debe distinguirse del yo determinable (el sujeto pensante) "como el pensamiento debe serlo del objeto". Lo que Kant habría confundido "es la conciencia del sujeto pensante y la representación del sujeto como objeto pensado" o tratado como iguales al yo de la iniciativa directamente captable y al yo proyectado del sujeto como yo determinable; un yo se refiere al yo-que-piensa y el otro al yo-pensado-por-el-yo-que-piensa. Para L.-Rey habría una unidad del yo originaria dada "en una conciencia primitiva" "más allá de la cual no se puede remontar", y de la que el yo constituyente y el yo constituido serían productos bicéfalos de esa unidad. En este punto incluso el idealista L.-Rey no puede dejar de plantear un dato original dado, es decir no-constituido, que contradice su idea respecto a que el conocimiento del yo no es una analítica de algo dado sino "una serie de actos de construcción, de manera tal que, de acuerdo con una fórmula de Kant, 'sólo se encuentra en el objeto lo que se introduce en él'"; sí, pero para introducirse en un objeto ese objeto tiene que estar dado, tiene que haber ese objeto, ya sea éste externo o interno, vale decir que siempre existe un presupuesto en el que se introduce lo que después se conoce [pero hay que prestar atención pues si bien se conoce lo puesto siempre resta algo indeterminado e incognoscible, más que todo lo pensable: el *noúmeno*, al que podríamos llamar el gran destructor de todo sistema o fundamento onto-teo-lógico]. Se trata de un yo-constituyente que pone un yo-constituido y que luego analiza ese mismo yo que ha puesto según las leyes de toda constitución. El yo construido es construido por el yo constructor-constituyente por medio de sus "formas" (espacio-tiempo-categorías-ideas). No hay más allá para el conocimiento: "Toda aprensión de los objetos de los sentidos es una acción del espíritu por la cual el hombre se afecta a sí mismo" (*O. P.,* p. 173). [En realidad a la conciencia llega ya un trabajo y no un dato virgen; el dato virgen es un presupuesto esencial porque todo trabajo es sobre un algo-dado precisamente como el material del trabajo].

Ante la afirmación de que la "receptividad" no puede ser "dada" pues implicaría la necesidad de un nuevo dador y así sucesivamente *ad-infinitum*, habría que sostener un posible dado absoluto, una donación sin donante, sin don y sin donatario.

Kant piensa que la conciencia de nuestra existencia es "independiente de la introducción de objetos exteriores", que en su estado primitivo de indeterminación no podría ser llamada conciencia de nuestra existencia porque sólo es "conciencia de algo en general y no puede conducir a la afirmación de algo" [la conciencia-de en su origen no puede ser conciencia-de-tal-objeto, es digamos conciencia-de-posibilidad-de-objeto determinado o conciencia absoluta]. Es importante subrayar que esta conciencia es común a ambos yo y más primitiva que los dos yo (determinante-determinado) a los cuales une. La autonomía de la "actividad espiritual" es indispensable para la construcción del sistema-mundo, pero como tal (*noúmeno*) es incognoscible: no hay nada exterior que la explique. "La espontaneidad sólo puede ser aquí la inmanencia del pensamiento como origen, causa y ser, de sus representaciones, inmanencia que se traduce por una captación directa del espíritu por sí mismo, por una conciencia interior de su dinamismo"; de allí que la conciencia trascendental "preceda a la experiencia y a la conciencia empírica". Más que a lo "dado" la referencia es al espíritu "en tanto potencia operante y organizadora". Según Kant la conciencia "es la intuición de sí" del espíritu, siendo en ella que aparezco como yo, no como soy sino sólo "conciencia de que soy": "En la conciencia de mí mismo en el seno del simple pensamiento yo soy el ser mismo"; pero esta conciencia-de-la-existencia "no contiene aún ningún conocimiento". El yo-pienso revela una existencia en una revelación "totalmente indeterminada", ya que toda determinación implica una división que vuelve objeto al sujeto en el seno de lo mismo. El sujeto, en esta instancia, es identificado con la cosa-en-sí (cuando el sujeto se afecta a sí, "ese sujeto –dice Kant– debe considerarse como la cosa en sí = X"). Este tema, como vimos, llamó la atención de Heidegger respecto a la idea de *noúmeno* en cuanto es el fenómeno mismo pero visto desde

lo infinito. En su favor podríamos citar la siguiente afirmación de Kant: "La distinción de la cosa denominada en sí opuesta a la cosa como fenómeno... no significa que haya una cosa real que se opone a una cosa sensible, sino que ella designa como X el principio según el cual no hay nada empírico en lo que encierra el fundamento determinante de la posibilidad de la experiencia", "la cosa en sí no es un ser existente [...] es sólo un principio". Según L.-Rey habría un retroceso de Kant ante una teoría total del sujeto, seguramente por las consecuencias idealistas de la misma: el espíritu encuentra lo que ha puesto en el objeto, pero, primero, ¿cómo aplicar este principio a la conciencia trascendental que "es el principio de toda determinación"? y, segundo, siempre se trata de un "objeto" ya dado que recibe las determinaciones. Conocimiento es conocimiento de un objeto, lo que significa "construcción de ese objeto" [pero construcción formal y no, digamos, ontológica]; además, la construcción implica intuición y concepto, que no pueden ser construidos porque son lo que construye. El constructor es el yo (trascendental) y el yo no es un objeto. Cuando Kant dice que no podemos conocer las cosas en sí mismas o que sólo podemos conocerlas "en la medida en que nosotros mismos las hacemos", no quiere decir que las hagamos en su ser sino que las hacemos mediante sensaciones-percepciones, el espacio-tiempo como forma de la intuición, y con las categorías del entendimiento: la captación final es lo que llama "hacer" (el hacer ser sería el poder del Ser supremo). El segundo postulado del pensamiento empírico "subordina el juicio de existencia al acuerdo del objeto con las condiciones materiales de la experiencia"; en el yo-pienso de la conciencia trascendental, que se pretende convertir en un yo-soy, la existencia "debe ser inmediatamente captada antes de toda referencia al choque empírico sobre el sentido interno", vale decir antes de todo concepto. No hay intuición ni concepto del yo porque el yo es el presupuesto, el constructor del concepto: "el yo como condición del juicio y del concepto". Para Kant, el concepto permite pensar el objeto pero no darlo. El objeto es dado y así pensado. Por eso la proposición "yo soy pensante" es tautológica, "Yo pienso, yo soy, no es

un razonamiento". Ahora bien, el sujeto deviene objeto de y para sí mismo mediante la conciencia. De esta supremacía de la conciencia y el pensamiento, Kant pasa a la libertad como fundamento de la vida práctica. Todas las acciones son determinadas menos el "entendimiento" y la voluntad, que es libre en cuanto pura iniciativa determinada sólo por sí misma: "Sin esta espontaneidad originaria e inmutable no conoceríamos nada a priori y estaríamos totalmente determinados, e incluso nuestros pensamientos estarían sometidos a leyes empíricas"; "la libertad trascendental es la hipótesis necesaria de todas las reglas y de todo uso del entendimiento" [¿por qué Kant dice "hipótesis"?, ¿es que acaso la no determinación es sólo una hipótesis y no una realidad? Si estuviésemos absolutamente determinados, no habría libertad y, en consecuencia, no existiría la Ley moral. El hecho de la Ley moral (sea cual sea) exige para legitimarse la libertad, es decir la posibilidad de negarla, en caso contrario sólo habría lo dado, lo natural-empírico, y no una Ley; ésta exige una voluntad-libre para fundarse. No debemos pensar en una voluntad que puede o no ser libre, como si se tratara de un atributo, sino que voluntad y libertad son esencialmente idénticas: voluntad y libertad hablan de lo mismo con distintas palabras; en caso contrario, la voluntad sería sólo voluntad, no libre].

Para Kant, el mundo no puede ser una cosa-en-sí y tampoco puede ser sólo una representación, ya que ésta sólo mostraría la espontaneidad del espíritu. La consecuencia de esto es la complejidad en el tratamiento de la relación entre los dos yo, el empírico y el trascendental. Recurramos a una extensa cita de la primera *Crítica*: "Desde el comienzo nos hemos declarado partidarios de ese idealismo trascendental; así desaparece de nuestra doctrina la dificultad que nos impedía admitir la existencia de la materia a partir del testimonio de nuestra simple conciencia de sí y de declarar de esta manera demostrada también la existencia de mí mismo como un ser pensante. Pues al tener ciertamente conciencia de mis representaciones, ellas existen, y también existo yo que tengo esas representaciones. Y los objetos exteriores (los cuerpos) sólo son fenómenos y, en consecuen-

cia, son una especie de mis representaciones, de las que los objetos sólo son por esas representaciones, y si se hace abstracción de éstas, no son nada. Las cosas exteriores existen tanto como existo yo mismo, y ambas existencias descansan sobre el testimonio inmediato de mi conciencia, con la única diferencia de que la representación de mí mismo como sujeto pensante está vinculada al sentido interno mientras que las representaciones que designan los seres extensos se vinculan al sentido externo". Kant distingue cuidadosamente entre cosa fuera de mí y representación de una cosa fuera de mí, con lo cual pareciera que es imposible saber si existe algo fuera de mí. Sin embargo, apela al tiempo para demostrarlo: por mi experiencia interna tengo conciencia de mi existencia en el tiempo, lo que –como ya vimos– implica algo permanente. En el *O. P.* dice que "aquello que me represento como espacial no puede considerarse entre las representaciones del sentido interno pues la forma de éste es el tiempo". Ante las objeciones respecto a que si el mundo exterior es un sistema de representaciones tiene que ser un producto de la actividad del yo, Kant responde que, si bien el espacio y el tiempo existen en el espíritu anteriormente a toda representación, "no es menos cierto que la materia que los llena y que es intuicionada en ellos no puede ser hecha por ninguna imaginación ni inventada a priori, sino que debe primero ser encontrada en la sensación"; la sensación trae, digamos, la materia de las formas a priori [teniendo sumo cuidado, por otra parte, en no parcializar o desgajar la unidad, la complejidad unitaria del acto cognoscitivo]. En resumen, la verdadera prueba de la realidad del mundo exterior y del mundo interior se encuentra "en la imposibilidad de imaginar el contenido de la experiencia o de construirlo a priori". La imaginación no puede construir, partiendo del sentido interno, los datos del sentido externo: ella presupone algo dado previo. La imaginación aquí es siempre a posteriori, por lo que "la materia de la experiencia no puede emanar de la espontaneidad del espíritu".

[En una carta del 11 de agosto de 1795, Kant afirma que "el alma es el yo absoluto" (conciencia o sujeto-trascendental): ¿podríamos

decir que es "Dios"?, ¿acaso puede ser absoluto sin ser Dios o, más estrictamente: a eso absoluto (yo-alma-conciencia o sujeto trascendental) es a lo que llamamos "Dios" –y no hay otro Dios–? En el *O. P.* dice que Dios "no debe ser representado como sustancia fuera de mí, sino como el supremo Principio moral en mí", y "no es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí [...] De ahí, un solo Dios en mí, en torno a mí y sobre mí" (p. 702). Creo que no debemos interpretar esta afirmación en el sentido de que Dios es sólo una idea-regulativa, un pensamiento o una "virtualidad", sino que Dios es (sin la categoría de "ser") "pensamiento", es lo que llamamos alma o yo-absoluto].

A quienes lo cuestionaban diciéndole que la X desconocida no puede producir "representaciones" Kant les contestaba preguntándoles que cómo lo sabían si la X es precisamente desconocida y, por lo tanto, no puede saberse lo que puede o no puede hacer. El problema es el de conocer en qué momento y cómo la cosa pasa a ser fenómeno. Según L.-Rey, ni el idealismo ni el kantismo están "en condiciones de responder" a la pregunta sobre "de dónde emana lo dado de los sentidos". Para Kant lo dado es un presupuesto inevitable; pero en lo dado, que es con-formado como sensación, siempre se retiene un no-dado o no-determinado al que llama *noúmeno*: si lo dado fuera total no habría posibilidad de *noúmeno* o cosa-en-sí. Este hecho total implicaría cosa-sensación-entendimiento-razón-conciencia-trascendental en unidad. Tal vez podríamos, sin excedernos, decir que la sensación es el misterio... es ella "la que debe ser justificada", pues ¿cómo pasamos de la representación a la cosa? L.-Rey dice que el contenido de la conciencia no puede revelar que él es sensación sino "únicamente que él es... un dato [algo dado]" y este dato en sí mismo sería "ciego". El esclarecimiento de la sensación "debe venir del concepto de pasividad": la sensación es entendida así como "un choque del espíritu sobre sí mismo", "una acción del yo sobre sí mismo". Esta interpretación es idealista (la sensación vista como una introyección del propio yo, como "pasividad del espíritu ante el objeto que él mismo ha puesto"). Aquí la discusión se da en relación con ese poner, por cuanto es un poner-formal y no

ontológico. La pasividad es frente a un objeto desconocido que el yo aprehende mediante las formas propias de su aprehender. Para Kant la "materia" que llena el espacio ("un espacio vacío no podría ser percibido") no es sólo –como sostiene L.-Rey– "un producto de la conciencia constructiva", sino que siempre hay algo sobre lo que ella actúa para producir su producto (no se trata, por lo tanto, de una mera tautología): Kant dice que "todo objeto significa algo diferente a la representación [...] el sentido interno mismo [...] se vincula a algo diferente de nosotros [...] Si no nos vinculáramos mediante las representaciones con algo diferente de nosotros mismos, ellas nunca nos brindarían un conocimiento de objetos". Y en el *O. P.*: "Mis representaciones no pueden estar fuera de mí [precisamente porque son mis representaciones] y un objeto exterior de mis representaciones no puede estar en mí, lo cual sería una contradicción. Pero, aunque la representación esté en mí, su objeto puede, sin contradicción, estar fuera de mí". Es claro que se produce una "ilusión" porque, al figurarnos los objetos en el espacio, "ellos de alguna manera se separan del alma y parecen flotar fuera de ella". Esta es la ilusión del "realismo". Si antes y después del puro instante todo es imaginario, ¿por qué razón no pensar que todo es imaginario? Precisamente porque la imaginación no puede actuar en el vacío; incluso en los "delirios" o en los "locos" se necesitan "datos". [Además: ¿imaginación de quién?, ¿del alma, del yo, del espíritu? En la primera *Crítica* Kant define la imaginación como "facultad de representar el objeto en su ausencia"; con lo cual se ve que siempre se trata del "objeto": un objeto caracterizado como "ausente" implica necesariamente su estado de presencia, presencia pasada y futura que se da como presente o pasado que se presentifica, se vuelve presente y, en cuanto tal, no-imaginario (esto sería imposible sin la pasividad, que como si se tratase de un hueco inmóvil posibilita la sucesión haciendo de puente); presente = presencia; la presencia clausura lo imaginario y abre el "horizonte" heideggeriano de la temporalidad no metafísica].

Según L.-Rey, en el *O. P.* Kant adopta una "posición idealista" relativa a la constitución del mundo, pues "trata al sujeto operante como *naturante* del Universo encaminándose así hacia un spinozis-

mo donde Dios sería remplazado por el yo pienso" [pero lo que no resuelve esta interpretación "idealista" es el problema de la existencia de lo dado como donación, tanto del yo pienso (o si se quiere de "Dios") como de la sensación. Y si bien en el *O. P.* hay ciertas vacilaciones al respecto no debe olvidarse que se trata de una obra inconclusa, hecha fundamentalmente de apuntes y notas muchas veces inconclusas, pero que, en general, la línea argumentativa es –según mi criterio– de oposición al idealismo. Entre muchas otras observaciones se puede leer en la p. 77: "Si, en cambio, aceptamos el mundo como fenómeno, se prueba así justamente la existencia de Algo que no es fenómeno"; en la p. 287 Kant habla de lo "dado", lo que es comentado en la nota 125, p. 287, por F. Duque diciendo que "Kant no suprimirá nunca el dato originario, como por lo demás tampoco hará Fichte, quien acepta el primigenio 'impacto'. El cambio en el *O. P.* no supone, desde luego, desviación hacia una idealidad subjetiva"; hay que distinguir, por lo tanto, entre un idealismo subjetivo, solipsista, y un idealismo trascendental en el que la "conciencia trascendental" sería "la clave de bóveda de todo el sistema". No deja de ser importante la observación de L.-Rey respecto a que "sólo habría algo dado en el interior de lo construido" observación que cuestionaría la tesis heideggeriana sobre lo "dado", pero que haría de Kant un idealista absoluto]. En la primera edición de la primera *Crítica*, Kant dice que "la experiencia es indudablemente el primer producto que elabora nuestro entendimiento cuando trabaja la materia bruta de la impresiones sensibles"; "materia bruta" que no puede determinarse y que, por lo tanto, es una abstracción necesariamente incognoscible como tal; en igual sentido se expresa en el *O. P.*: "Cómo nuestro poder de conocer podría despertarse y realizarse si no fuera por los objetos que chocan con nuestros sentidos; esos objetos provocan por sí mismos representaciones y, por otra parte, ponen en movimiento nuestro poder de conocer"; lo mismo dice en su carta a Eberhard: "Siempre son necesarias las impresiones para determinar, en primer lugar, el poder de conocer con la representación de un objeto". Dice L.-Rey que "intuición empírica, aprehensión, imaginación, concepto,

categorías, unidad de la conciencia, forman un todo indivisible fuera del cual no podría encontrarse ninguna realidad psicológica". El problema es la sensación: "un producto complejo elaborado por el entendimiento [...] una construcción del espíritu" [¿puede haber contacto con el contenido "bruto" de la sensación? Según L.-Rey, "la aprensión bruta es una aprensión sin conciencia", el contacto se produce en la intuición y carece de conciencia; lo que llamamos intuición es la unidad de materia-forma (espacio-tiempo), vale decir que el entendimiento se une a un dato construido; una materia pura o en-sí no puede dejar de ser un presupuesto que, como tal, es incognoscible]. Lo que Kant llama "fenómeno directo" sería ese "contenido" "bruto" de la sensación, mientras que el "fenómeno indirecto" sería la construcción. Este problema, que podríamos llamar el de la tentación del idealismo absoluto, no deja de asediar al Kant crítico hasta en sus últimos escritos. En la "Estética trascendental" dice que la intuición es "lo que, como representación, puede preceder a todo acto de pensar algo", y en el *O. P.* dice que "podemos sentir algo sin pensar". L.-Rey trata de torcer estos enunciados con su interpretación "idealista": la "anterioridad" misma "podría no ser sino un momento en el interior de una operación constructiva de conjunto [...] precedería al acto de determinar un objeto en el tiempo y en el espacio pero no sería independiente" (ob. cit., p. 287); y agrega que esta sería la solución de la obra póstuma kantiana, como, por ejemplo, cuando dice que "se puede intuir algo sin pensar algo con o bajo esta intuición" [claro, porque no puedo pensar sin las categorías del pensamiento, pero no puedo dejar de presuponer un algo indeterminado e incognoscible en la intuición: este sería el realismo, valga la expresión, de Kant]. *In extremis* sólo si aceptamos que la naturaleza como tal "es un producto de la actividad espiritual" (ídem, p. 289), la cosa captada por la intuición será necesariamente espiritual [en tal caso, ¿el espíritu sería una donación o un *factum* absoluto e irreductible en consecuencia a otra cosa?, ¿la sensación puede ser una construcción del espíritu previa a la representación?, ¿la conciencia trascendental es "la única susceptible de darles el ser" a los objetos (no olvidemos que el "ser"

es una categoría y que precisamente en este punto podría plantearse algo así como el "más allá del ser" platónico)?]. Se debe tener en cuenta y distinguir lo que es la sensación y lo que es representación de la sensación. En la *Crítica*, Kant afirma que "la primera cosa que nos es dada es el fenómeno; si éste se une con la conciencia, se llama percepción". En el *O. P.* dice que "la primera cosa que pertenece a toda experiencia es la representación de los sentidos, la segunda es la conciencia; cuando ésta se une inmediatamente con aquella se llama conciencia empírica, y la representación de los sentidos unida a la conciencia empírica se llama percepción [...] Pero la conciencia de las percepciones sólo vincula la representación con nosotros mismos en tanto que modificación de nuestro estado; estas percepciones [...] no son el conocimiento de ninguna cosa, ellas no se vinculan a ningún objeto" [esto debe entenderse, al margen de L.-Rey, en el sentido de la cosa-en-sí, vale decir que la percepción no es percepción de la cosa-en-sí en cuanto en-sí, pues en tal caso ésta sería conocida y dejaría de ser en-sí]. La percepción es entendida por Kant al menos en dos sentidos: a) como intuición empírica indeterminada de una cosa desconocida o cosa-en-sí; b) "como conciencia empírica de un objeto provisto de todos los caracteres que le imponen la unidad categorial y la unidad del Universo" (ob. cit., p. 322). Mediante la sensibilidad los objetos nos son dados y mediante el entendimiento son pensados, pero la sensibilidad, a su vez, está constituida por una materia y una forma. Todos estos momentos están unidos (se co-pertenecen) en un único Acto de conocimiento. [Pareciera que el espacio-tiempo como forma cumple una función pasiva: es el espíritu el que en su acto no puede dejar de imprimir las formas que lo conforman como tal espíritu; de esta manera podemos decir que el espíritu actuante es espacio-tiempo. De allí que la expresión de L.-Rey (p. 335): que "el espacio y el tiempo desempeñan un papel activo en la constitución del mundo" sólo puede entenderse si el espacio-tiempo constituyen las formas esenciales del espíritu como actividad que en cuanto tal es actividad espacio temporal. Es confuso decir que es en las formas y no por las formas que los fenómenos están vinculados unos a otros,

¡como si las formas fueran atributos separados del espíritu y no la constitución del propio espíritu! Por supuesto que se trata de un problema, y éste se refiere a la sensibilidad, la que de alguna manera desempeña dos roles: por una parte le "impone al acto del entendimiento ciertos caracteres particulares porque éste [...] está obligado a conformarse [...] a cierto tipo de relación de la cual él no es el origen" (la materia, al no ser una nada, no puede dejar de incidir de contragolpe sobre el entendimiento); por otra, ella le brinda al entendimiento lo diverso para que constituya la síntesis con su actividad unificante. Un papel de forma y otro de materia. "Lo diverso que se da al entendimiento no lo es de una manera amorfa sino mediante la naturaleza de la forma", de su propia forma].

Lo diverso es dado (pero como *noúmeno* negativo se sustrae absolutamente) y al mismo tiempo producido: "dado" en su materialidad-bruta, "producido" en cuanto captación y con-formación. Podríamos decir que lo diverso no es producido-en-su-ser sino en la forma en que es aprehendido su "ser" algo. La primera *Crítica* nos enfrenta a un "diverso" brindado por la sensibilidad y que debe ser unificado por el entendimiento, y Kant "se concentra en las operaciones por las que la espontaneidad intelectual realiza su trabajo de organización", pero, al mismo tiempo, se plantea el análisis secundario sobre "el modo en que es donado lo diverso" (dice Kant: "La simple forma del sentido externo no ofrece absolutamente ningún conocimiento: dona lo diverso de la intuición a priori para un conocimiento posible"; "el espacio, representado como objeto [...] contiene algo más que la simple forma de la intuición, a saber, el agrupamiento de lo diverso, dado según la forma de la sensibilidad, en una representación intuitiva, de tal manera que la forma de la intuición dona solamente lo diverso, mientras que la intuición formal dona la unidad de la representación". El a priori de lo diverso significa "un modo especial de presencia en la conciencia que no puede ser el modo empírico" [es más que sólo empírico]; ese diverso, dice L.-Rey, "tiene un dinamismo propio" [¿sólo dinamismo?, ¿y si se tratara de la totalidad del *noúmeno* actuando de manera incognoscible?]. Kant

–sigue diciendo– "toma lo dado como dado sin remontarse hasta su producción" o su origen [¿"Producción" como forma u ontológica? Esta es la cuestión]. El espacio y el tiempo no son cosas-en-sí, no existen fuera de la representación, sino algo que pertenece al sujeto, a un acto de éste por el cual se pone a sí mismo, se hace objeto de sus representaciones, y la determinación es un acto del espíritu que edifica el conjunto del Universo. A la potencia organizadora la llama "conciencia trascendental": Kant quiere demostrar que el orden objetivo no es sólo un producto de la sensibilidad y que se necesita recurrir a una "potencia organizadora, que él llama conciencia trascendental", a ésta no se le puede atribuir tiempo porque éste emana de ella. No se trata únicamente de que el tiempo pertenezca al orden de los fenómenos y así no pueda englobar al sujeto como cosa-en-sí, se trata también de "la naturaleza del sujeto como sujeto pensante, y como sujeto pensante [...] requiere necesariamente su intemporalidad". [En la nota 1, p. 374, L.-Rey compara esta intemporalidad del sujeto con el carácter incognoscible de la Idea del Bien en Platón, pero en éste la incognoscibilidad del Bien es "en virtud de su naturaleza" y no por la situación de imposibilidad del sujeto cognoscente: no se lo puede conocer como objeto sino mediante una posesión inmediata, como dice en *El banquete*. Esta "posesión inmediata", vinculable con la "intuición intelectual" del idealismo, puede discutirse a partir del más allá del ser platónico]. Ahora bien, la actividad espiritual de la conciencia trascendental que constituye la experiencia puede atribuirse, erróneamente, al yo empírico, entendido como "objeto situado en medio del Universo" mediante una "inversión del punto de vista por el cual el yo se toma como objeto y se integra al sistema de la experiencia, vale decir que se introduce él mismo en la red de las relaciones tejidas por la conciencia", así entonces, "ilusoriamente", parece conservar las cualidades del sujeto en tanto ha devenido objeto. Se ha criticado a Kant por su concepción del yo-trascendental y de la razón como no temporales: la razón –dice– "no cambia, aunque sus fenómenos, vale decir la manera en que ella se manifiesta en sus efectos, se modifiquen". Hay necesidad de "un invariante supremo",

de "un polo eterno", como condición de toda relación [si no hubiese un –algo– atemporal, ¿en relación con qué el tiempo sería tiempo?]. Adickes, por su parte, sostiene que las "dificultades" del kantismo derivan del hecho de considerar la in-temporalidad de la acción del yo en-sí: "un acto inteligible, independiente de toda condición de tiempo, sería un círculo cuadrado". L.-Rey, por su parte, hace de esa invariante "una unidad dinámica y absoluta que nunca puede ser separada de ella misma, pues si lo fuera, sería necesario que pudiese reconocerse y ¿cómo lo haría sino mediante una referencia a una unidad más profunda y más lejana, en cuyo interior ya no habría nada diverso?" (ob. cit., p. 388). En la nota 1 agrega que "la idea, desde el punto de vista dinámico, es la invariante suprema"; citando a su vez a Brunschvicg, para quien "los juicios que tienen por objeto el tiempo son juicios fuera del tiempo; en otros términos, la conciencia de la vida espontánea que se desarrolla a través de los momentos del tiempo implica un centro de reflexión que no fluye con el curso del tiempo, que se pone a sí mismo bajo la categoría de lo eterno". El mismo autor dice que el racionalismo sería el misticismo "si se pudiese emplear sin equívoco esta palabra para designar una captación del espíritu por sí mismo en la fuente de su espontaneidad y de su universalidad, siempre que esta captación... se acompañara de una certeza y de una seguridad que excluyeran las alternativas de esperanza y de temor, de exaltación y de depresión, a las que la literatura mística debe su encanto estético". También Bergson se expresa en el sentido de una nueva mística fundada en una conciencia hiperbólica. Por su parte, Lachelier dice que "sólo hay tiempo, y por consiguiente recuerdo, para una inteligencia que no está en el tiempo".

El objeto no es un objeto pasivo absolutamente extraño; la unión del entendimiento con su objeto "comporta algo necesario" (ver la "Deducción trascendental de las categorías" de la primera *Crítica*, t. 1, p. 234: "Es evidente que los objetos de la intuición sensible deben conformarse con las condiciones formales de la sensibilidad, existentes a priori en nuestro espíritu, pues de otra manera no serían objetos para nosotros"). La intuición impone sus formas pero la materia

sensible le impone a la intuición su ser (o, podríamos decir, su presencia), no una determinación del ser sino el puro-ser, sin determinación, formando así un lazo de co-apropiación. A ese objeto Kant lo llama X o cosa-en-sí; esa cosa se encuentra en nuestra representación, no como cosa-en-sí sino simplemente como cosa con-formada: en el *O. P.* Kant dice que "todos los objetos (en tanto que están determinados en mí mediante representaciones, pues ignoramos lo que pueden ser en sí mismos) están al mismo tiempo en nosotros. Un objeto que está fuera de nosotros es trascendental, es decir, completamente desconocido, y es inutilizable con miras a un criterio de la verdad". La alternativa planteada por L.-Rey me parece equívoca, él dice: o la representación es un efecto del objeto o es causa del objeto. Según mi parecer, es ambas cosas: es efecto en cuanto se considera al objeto en su puro ser, y es causa en cuanto el objeto es determinado categorialmente. Esta imbricación de las dos perspectivas es la que produce la confusión al considerarlas separadamente y darle a una u otra prioridad absoluta. El objeto como tal-objeto es producto de la representación, pero no lo es en cuanto objeto-en-sí u ontológico. Kant, en una carta a Herz, refiriéndose a la realidad del cuerpo, dice que "algo *real* corresponde al fenómeno" (yo subrayo); fórmula "misteriosa" dice L.-Rey, porque de alguna manera niega una interpretación "idealista" de la filosofía kantiana [en realidad toda su construcción teórica implica ese resto, ese algo-real que es dado]. Esta referencia a "algo" es la que permite conferirle universalidad a nuestro juicio. En la carta a Beck del 4 de diciembre de 1792, Kant se refiere críticamente al escepticismo de Enesidemo, para el cual no podemos saber si algo diferente corresponde como objeto a nuestra representación, es decir que no podemos saber si nuestra representación representa algo. Y si bien es cierto que no podemos encontrar en el objeto sino lo que hemos puesto en él, sí podemos encontrar lo que nos viene dado, es decir el ser del objeto, "el sustrato desconocido de la sensibilidad". En el apartado 38 de los *Prolegómenos...,* Kant expresa lo que L.-Rey considera la fórmula "más exacta y decisiva" de su pensamiento: "No tenemos relación con la naturaleza de las cosas

en sí mismas, naturaleza que es independiente tanto de las condiciones de nuestra sensibilidad como de nuestro entendimiento, pero tenemos relación con la Naturaleza como objeto de una experiencia posible". El idealismo (solipsista) objeta: ¿por qué admitir que hay cuerpos, si todo lo que pasa en el alma-espíritu es producto de sus propias fuerzas, si sólo hay "representaciones"? A esto responde la primera *Crítica* en su totalidad. El problema es el de la relación entre la cosa-intuida y la categoría, ya que ambas son heterogéneas; y ante este problema Kant dice que al ser un problema suprasensible no se lo puede resolver, ya que siempre alcanzamos sólo fenómenos, y admite, en una carta a Beck de 1794, que no se comprende "muy bien a sí mismo" y que no se considera capaz de realizar las divisiones ultra sutiles necesarias para desenredar los "finos hilos de nuestro poder de conocer". ¡Qué confesión! Hay algo de referencia, en cuyo caso no podemos saber cómo ese algo se vincula con las categorías del entendimiento o hay éstas y entonces no sabemos cómo pueden objetivarse. [El entendimiento es el poder de conocer, de tener conocimientos]. Pero más allá de esta dicotomía, Kant va a instalarse en la conciencia trascendental, necesaria para sostener la invariancia en la representación del objeto, "como centro de perspectiva desde donde puede afirmar como necesaria la sumisión de todos los fenómenos del mundo sensible a leyes" (L.-Rey, ob. cit., p. 417). Esta conciencia trascendental tiene como función la de "forjar conceptos, edificar objetos, organizar los fenómenos, ordenar lo diverso; nada puede vincularse con ella si no lo es bajo la forma de una construcción virtual relativa a una potencia constructora". La conciencia trascendental es la que vuelve posible el "objeto" [en cuanto conocido], ella determina a priori los fenómenos a organizarse bajo la forma de "un mundo de objetos". Pero estos fenómenos no son una materia pre-existente a la que se aplicaría posteriormente el poder del espíritu: ellos existen relativamente y por la actividad espiritual (al margen de esta actividad sólo hay sensaciones, estados del yo pasivo). Para L.-Rey "no hay ninguna existencia independiente de la conciencia trascendental": ninguna "existencia", "ningún ser", exceptuando la

cosa, el algo indeterminado, el incognoscible *noúmeno* [siempre hay que señalar la diferencia entre el idealismo kantiano y el idealismo absoluto; se puede objetar que la cosa-en-sí es sólo un presupuesto ya que escapa a toda posible captación... salvo, diría, en su presencia factual indeterminada]. Para L.-Rey la X es un momento en la construcción de la experiencia y no una X agnóstica, es la X de una ecuación a resolver y no la nominación de algo incognoscible [esta afirmación es cuestionable, pues Kant habla reiteradamente de la X como incognoscible]. No se trata de los polos de un movimiento cognoscitivo que va de un algo-indeterminado a un algo-íntegramente determinado que aparecería como un algo-conocido que suprimiría como mera hipótesis el primer estadio del movimiento. Es cierto que se trata de momentos, de "hilos" entretejidos que Kant, según dijo, no puede separar unos de otros; de momentos que van desde las sensaciones y los fenómenos hasta la conciencia trascendental conformando un todo que sólo puede escindirse a posteriori, en el acto del conocimiento. El primer "objeto", el que posibilita que haya conocimiento, es el (objeto) trascendental, el único que nos permite salir de una posición psicologista. Pero es cierto que la cosa-en-sí es un nombre, un concepto, que le damos a algo que no conocemos; es, podríamos decir, un presupuesto-real, sin el cual no existiría mundo. La conciencia trascendental debe entenderse, a mi juicio, como una superación de la dicotomía sujeto-objeto y, en este sentido, como una superación de los fundamentos del idealismo absoluto. En este sentido puede aceptarse la afirmación de Adickes según la cual la cosa-en-sí "es un acto del entendimiento que no es nada fuera del entendimiento" [sin entendimiento, vale decir sin hombre, no hay cosa-en-sí ni nada: ¿para quién habría cosa-en-sí?]. En los *Prolegómenos* Kant atribuye a la sustancia el servir "de fundamento a toda determinación de la existencia en su calidad de concepto de la cosa misma", "lo permanente es el objeto mismo, es decir la sustancia", "el objeto deviene sustancia y la sustancia deviene objeto". En su última filosofía, Kant "nos muestra que si bien la conciencia trascendental debe ser considerada como realmente constitutiva del objeto [en

cuanto conocimiento y no ontológicamente] y no sólo de la representación, el dualismo de ambos términos debe ser mantenido. El objeto, o el Universo como mundo de los objetos, no se confunde con la representación".

Según L.-Rey es "por haber olvidado que el contenido de la representación sólo puede constituirse por un acto espiritual" que Kant cae en las oscuridades e incertidumbres de "su teoría sobre las relaciones de la serie subjetiva y la serie objetiva". Kant vacilaría ante el problema del objeto en cuanto correlato y producto de la "potencia constructiva". "En realidad sólo hay una intención única [¿de la conciencia trascendental?] a la que todas las demás están subordinadas [...] y es la intención de construir el mundo y de edificar el sistema de la experiencia" [pero en toda construcción-edificación, y esto es esencial, hay un constructor, hay los materiales de la construcción y la idea-proyecto de lo que se construye]. La "verdad" está del lado de las "leyes necesarias [las categorías] para la construcción del mundo", "para que haya mundo" [porque "mundo" es efectivamente una construcción, una compleja determinación de ese algo que es la "materia" del mundo, junto a la verdad de las leyes generales de la experiencia].

Para L.-Rey, el yo empírico es "un objeto construido, un término de referencia que nosotros [¿pero de qué "nosotros" se trata, a quién se refiere ese "nosotros"?] utilizamos, ya sea como sustrato para remitir a él las *Empfindungen* y los estados de la representación, ya sea como punto de origen para hacer emanar de él las percepciones [...] como réplicas de las acciones exteriores" (ob. cit., p. 443). Y concluye en que "su cualidad de sujeto es así ilusoria", no es sujeto-en-sí sino en el fenómeno, en la construcción de lo representado. Aquí, agrega, se advierte la incertidumbre de Kant y de algunos seguidores que le atribuyen conciencia al yo empírico volviéndolo sujeto de manera absoluta. Esto nos remite al problema de la doble afección: la cosa-en-sí sobre el espíritu-en-sí en una sensibilidad originaria, y el fenómeno sobre el yo empírico en una sensibilidad secundaria. Vaihinger reconoce (L.-Rey, ob. cit., nota 1 de la p. 444) dos afecciones, una trascendental y otra empírica; primero nos afectan las

cosas-en-sí y luego los fenómenos exteriores, las primeras afectan el yo-trascendental, y el afectado por los fenómenos es el yo-empírico, teniendo en cuenta que este último forma parte del primero, ya que el mundo empírico es producido por nuestro yo-trascendental. "Nuestra conciencia empírica encuentra ante sí el mundo exterior y espacial como un mundo creado por el yo trascendental de una manera inconciente para nosotros". Lo mismo sostiene Adickes (ídem, p. 447) al decir que la conciencia trascendental realiza una síntesis "inconciente", que ella es "naturalmente inconciente". Esto puede resumirse así: "doble afección y doble actividad, anterioridad y exterioridad del objeto en relación con la representación, inconciencia de la construcción efectuada originariamente por la actividad espiritual, supresión, en consecuencia, de la conciencia inmediata del objeto construido". Según L.-Rey esta interpretación corresponde a la del sentido común, con la única diferencia que "se atribuye la constitución originaria del mundo a un yo pienso que habría operado en el absoluto". Esta interpretación puede rebatirse considerando "que el mundo sensible es un mundo de fenómenos, vale decir que sólo existe... en la perspectiva de la conciencia determinante y como correlato de la potencia organizadora de esta conciencia... en el interior de este mundo el yo empírico [...] es algo construido" que carece de existencia en sí. Si aceptáramos que el universo, la experiencia, la existencia "son contenidos... del dinamismo constructor del espíritu" quedaría por determinar qué es y cómo surge ese "espíritu" constructor y de dónde provienen los "materiales" de la construcción. L.-Rey (p. 453) dice que una "preexistencia real" sobre las sensaciones formaría "parte del sistema de relaciones [...] requeridas para la edificación del Universo". Para este autor no existe un objeto constituido "por la afección misteriosa del yo en sí por una cosa en sí"... sólo existe una exigencia eterna de construir el objeto según leyes determinadas y de ponerlo siempre en esta construcción como habiendo precedido a la *Empfindung* considerada como su manifestación". Ante la insistencia de Kant (en su crítica del idealismo problemático y en el *O. P.*) en considerar "el dualismo del objeto del sentido externo y de la

representación", así como en "la necesidad de considerar el primero como causa directa de la segunda", L.-Rey comenta que no se trata de un retorno al realismo sino de reafirmar "la potencia espiritual de determinación" en el que la cosa en sí es presentada como un "ente de pensamiento", un acto de posición del entendimiento. Esto nos lleva al concepto kantiano de "fenómeno indirecto" y directo: el fenómeno directo es la sensación en cuanto fenómeno de la cosa; el indirecto o fenómeno-de-fenómeno o fenómeno de segundo orden "es el conjunto de los términos por medio de los cuales llegamos a representar o, más exactamente a construir la posición de las *Empfindungen* en nosotros, con la conciencia de estar nosotros mismos en el origen de esta operación". Se trata del Universo en su totalidad: "el punto de vista del fenómeno indirecto es simultáneamente el del fenómeno del espíritu porque ya no nos consideramos afectados por la cosa sino por el objeto que nosotros mismos hemos construido". En el *O. P.* (p. 361-362) Kant da pie a esta interpretación al decir que el fenómeno indirecto o subjetivo precede al objetivo; al "indirecto, que es previo al directo" (el fenómeno indirecto como Universo o como *noúmeno* es conocido subjetivamente como fenómeno); y "la combinación de las percepciones-fenómenos en el sujeto con miras a la experiencia es, a su vez, un fenómeno del sujeto así afectado" [a esta afectación la llama fenómeno-de-fenómeno o de segundo orden o fenómeno indirecto en relación con el primer fenómeno, lo que, a mi parecer, contradice la interpretación "idealista" de L.-Rey]. Nuestro "poder de conocer" actúa sobre la cosa volviéndola conocida mediante lo que ponemos en ella: las categorías; a la cosa la conocemos trabajada, mediante una construcción del sujeto a partir de la intuición, pero la conocemos y no la creamos o la creamos en cuanto acto cognitivo pero no en cuanto acto ontológico; sólo en sentido gnoseológico podemos entender a la materia "como un fenómeno del espíritu"; la "construcción" siempre encuentra un límite, tanto en el *noúmeno* como en su propio aparato constructivo. En el *O. P.* Kant dice que "cuando se trata de la *forma* (yo subrayo para marcar que no se trata del ser) de todos los objetos de los sentidos, el espíritu

del hombre es el Dios de Spinoza" [es importante tener en cuenta, al leer esta frase, que Kant critica a Spinoza por ser "fanático", lo que para él equivale a "representar lo subjetivo como objetivo" (ob. cit., p. 648) y "el hombre es para sí mismo sujeto y objeto del conocimiento" (ídem, p. 659)]. A mi juicio, lo que L.-Rey llama "la revolución kantiana", más allá de su presunto empirismo y su presunto idealismo, debe situarse en su concepto de lo trascendental. Para L.-Rey, en el "gran período crítico" la esencia y la existencia "pertenecen al dominio de la construcción", mientras que en su último período la filosofía kantiana conduce al problema de la presencia, ya se trate del yo, de las categorías o de la idea de Universo. Pero esa "presencia" (digamos: ni construida ni dada) es lo trascendental, la afirmación de una conciencia previa, un *Prius*, al sujeto-objeto, al fenómeno-*noúmeno*, podríamos decir una conciencia-divinizada [de ninguna manera se trata de que "la cosa desaparezca en provecho de la actividad" sino de una reubicación de la cosa y de la actividad].

[Se denomina cosa-en-sí a un presupuesto, ya que por definición no se lo puede conocer racionalmente: se pre-supone una cosa, un mundo, sin determinación; el acto-del-conocimiento es en esencia un acto de poner-imprimir formas: eso indeterminado es aprehendido y en el primer acto de aprehensión (intuitiva) recibe la forma espacio (externa) – tiempo (interna), y las formas categoriales. La cosa-en-sí o *noúmeno* deviene cosa-para-alguien (algo: *lo* o *se*) que la conoce-determina llamándola (a esta mezcla de "materia" y "forma") fenómeno].

[¿El sujeto cognoscente es *noúmeno* o fenómeno? Si lo llamamos *noúmeno,* no podríamos decir que tiene ser, ni causa, ni espacio, ni tiempo, etcétera, por lo que, en cuanto tal, sería incognoscible e indecible. Si el sujeto se escinde en sujeto-empírico y sujeto-trascendental (o *noúmeno*), entonces en el acto de conocimiento el sujeto empírico le impone sus formas a esa cosa-en-sí desconocida e incognoscible que es el sujeto trascendental. Pero ¿cómo puede ser el sujeto a la vez empírico y trascendental, fenómeno y *noúmeno*? Y si es fenómeno, ¿para quién es fenómeno?, ¿para el sujeto-*noúmeno*? Mas si de

este sujeto *noúmeno* no puede decirse nada en-sí (como de cualquier *noúmeno,* por otra parte), ¿qué *es* –pero la palabra "es" ya es una categoría– ese sujeto-*noúmeno*, si el *ser* es una forma-categoría del sujeto fenoménico?].

[Para salir de esta aporía es inevitable afirmar la "divinidad" del sujeto-trascendental y su incognoscibilidad absoluta. Esto significa la nada de decir: no se puede decir nada del sujeto trascendental en sí. Este retiro del nombre impide afirmar o negar o, a la inversa, posibilita afirmar y negar, pero en ambos casos de manera indecidible. Respecto al sujeto-trascendental puede decirse que no es porque el ser es una categoría; y puede decirse que no es porque su incognoscibilidad impide toda decisión respecto al ser o al no-ser. El retiro es precisamente un retiro o un abandono de la nominación-determinación respecto al sujeto-hombre en cuanto trascendental].

El gran "descubrimiento" de Kant fue ese punto que ya no es de nadie (porque no hay nadie), que es, aunque en realidad no puede ser, el trasfondo invisible que sostiene todo y más que todo o que disuelve ese todo, el mundo, Dios, el sujeto y el objeto, el fenómeno y el *noúmeno*, la eternidad y el instante... y a ese punto lo llamó, porque de alguna manera había que llamarlo, "trascendental"; un punto que no es trascendente ni inmanente, que no es, que no es hombre, ni Dios, ni nada... Lo trascendental: conciencia, sujeto, *ego* o yo trascendental, (es) incognoscible-impensable... ¿Por qué decimos que "es"? ¿Por sus efectos (empíricos)? ¿Porque hay una necesidad ontológica innominada que no podemos dejar de querer nominar? No es algo y tampoco es nada. ¿A qué se refiere Platón cuando en la *República* enuncia el "más-allá-del-ser"? ¿A una necesidad? ¿A la posibilidad de la posibilidad? ¿A la necesidad de un fundamento *inconcusum*? ¿A una infinitud real que no deja que algo sea ni haya porque lo suprime, lo ausenta? Y la Idea, ¿qué (es) sino, con siglos de antelación, ese *noúmeno* "kantiano"? En el *O. P.* el punto de partida es que la conciencia (o el yo) trascendental es Dios mismo o, más precisamente, lo que llamamos Dios (p. 615): "Dios y el hombre son la totalidad de las cosas" (p. 617). Por eso considera que "el idealismo

trascendental es la clave para la solución de todos los misterios del entero sistema del mundo" (p. 661). ("No es que nosotros –como fantasea Spinoza– nos intuyamos en la divinidad, sino al revés: introducimos nosotros nuestro concepto de Dios en los objetos de intuición pura"). Sin embargo, es lo trascendental lo que aproxima Kant a Spinoza: "El espíritu del hombre es el Dios de Spinoza [...] y el idealismo trascendental es el realismo en sentido absoluto" (p. 689). "Esta [la filosofía trascendental] es [...] el Dios de Spinoza, que no tiene ningún objeto externo, ni ningún [objeto] de percepción". En la p. 620 dice: "El idealismo trascendental es el spinozismo: poner el Objeto en el compendio de sus propias representaciones". Creo que la tentación spinozista de Kant (como la del idealismo y del "romanticismo" alemán en su conjunto) se encuentra en la divinización de lo dado. Una divinización a la que llamó "conciencia trascendental", "sujeto trascendental" o Espíritu. La diferencia está en la exposición de la constitución del Universo, más allá de la mera afirmación de que todo es Dios. ¿Cómo Dios, o la "conciencia trascendental" como *Prius* de todo conocimiento y constitución, constituye el mundo? Husserl, en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (ed. Folios, p. 103), sostiene que "el término 'filosofía trascendental' se usa desde Kant, y también como título general para filosofías universales cuyos conceptos se orientan luego según el tipo de los conceptos kantianos", y él mismo se ubica decididamente en la tradición kantiana por cuanto ella "regresa a la subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones del sentido objetivo y de todas las objetivas valideces de ser". Lo que limitó a Kant –dice– fue no haber descubierto y aplicado el método eidético trascendental o "la *epokhé* trascendental en cuanto alteración total de la actitud natural de la vida" (ídem, p. 151). Mediante la *epokhé* (el entre paréntesis o suspensión metodológica del mundo y del hombre), Husserl se sustrae al mundo pre-dado: "Me hallo por encima del mundo, que ahora para mí ha llegado a ser un fenómeno en un sentido absolutamente único del término" [digamos, un fenómeno trascendental]. Respecto a la relación de Husserl con Kant referida estrictamente al

concepto de lo trascendental, me interesa señalar dos cosas: a) existen en Husserl definiciones y análisis de neto corte kantiano, como en el "Epílogo" a *Ideas*, tomo I, (ed. Fondo de Cultura Económica), donde dice que "este mundo existe para mí y es lo que es para mí sólo en tanto cobre sentido y valor verificado por obra de mi propia vida y de la vida de los demás que se franquea en la mía. Yo, en cuanto soy esta esencia propia absolutamente, en cuanto soy el campo *infinitamente abierto* [yo subrayo, pues lo "infinitamente abierto" podría ser una buena definición de la conciencia trascendental kantiana] de los datos fenomenológicos puros y de la indivisible unidad de estos datos, soy un 'yo trascendental'"; también se podría ver la p. 190 respecto al "yo puro, y nada más", "perfectamente vacío", etc.; b) en Kant existe una puesta entre paréntesis que podríamos llamar factual, vale decir no enunciada como procedimiento metodológico. Kant pone entre paréntesis el espacio-tiempo de la intuición, las categorías del entendimiento (ante todo la de sustancia y causa), y las ideas regulativas de la razón: Dios-mundo-*ego*. ¡Un auténtico despeje del mundo empírico pre-dado que le permite plantear lo trascendental como conciencia o *ego* trascendental! Lo trascendental es el paso atrás respecto a toda ontología y toda teología y, a la vez, la potencia y el acto de lo dado. Toda anterioridad es inaccesible; no hay un *prius* material o espiritual de la conciencia trascendental. No hay anterioridad ni posteridad ni diferencia en lo absoluto. Pero lo que llamamos absoluto es la inmanencia-trascendencia de la conciencia trascendental; o llamamos conciencia trascendental al absoluto de la presencia de la presencia; y podríamos llamar "Dios" en un nuevo sentido a la imposibilidad de clausurar el absoluto, al incontenible exceso de esa presencia.

Hay distintas nominaciones en distintos contextos, respecto al yo, sujeto, *ego*, conciencia, espíritu, hombre, y también respecto al papel de estos conceptos en su inmanencia, ya sea que se los considere empíricos o trascendentales. Si tenemos en cuenta a los que de alguna manera podemos considerar los continuadores de Kant, el concepto básico es el *yo*, principalmente en Fichte y en el primer Schelling.

En su *Contribución a la historia de la filosofía moderna* Schelling analiza este paso de la filosofía crítica al "idealismo", tanto de Fichte como del suyo propio, ubicado como continuador del pensamiento del primero. "Fichte declara sin vueltas: el yo, vale decir el yo de cada uno, es la única sustancia". Se trata del yo-humano, "del yo que cada uno encuentra en su conciencia como siendo él mismo" [pero queda sin decidir el qué del yo], "el mundo comienza para cada individuo con esta auto-posición: yo soy; este acto es para cada uno el comienzo igualmente eterno o intemporal de él mismo y del mundo". Se plantea, así, un fundamento: el yo, la subjetividad absoluta [¿lo "infinitamente abierto" de Husserl?]. Schelling "identifica" la filosofía kantiana con la *Crítica de la razón pura* (p. 103), y de esta manera mutila en lo fundamental el pensamiento de Kant: "La crítica kantiana considerada a la letra suprime y prohíbe no sólo todo conocimiento sino incluso todo pensamiento de lo supra-sensible, por cuanto ella condena, según sus propios términos, toda aplicación de los conceptos del entendimiento a este dominio". Y si bien de inmediato reconoce, pero sin detenerse en ello, el papel contrario desempeñado por "la filosofía práctica" donde Kant presenta "al menos" "la fe en la existencia de Dios exigida por la ley moral", agrega que se trata de "una fe absolutamente vacía de contenido". No obstante, dice, Kant plantea el problema "del sujeto absoluto, el yo trascendental. Ya para Kant la unidad trascendental de la apercepción era la egoidad trascendental y aparecía como el único principio fundamental" (p. 107), y la tarea de Fichte fue desprender "el yo del contexto que en Kant aún lo disimulaba parcialmente". Volvamos, entonces, al problema del yo. J.-F. Marquet ("Schelling et l'histoire de la philosophie. Essai d'interprétation génétique") también señala que Kant "había entrevisto la tesis incondicionada de ese 'yo absoluto'"; "El objeto absoluto y el sujeto empírico así eliminados, no quedaba otro principio posible que el sujeto absoluto, que aparece como tal en Fichte –y también, sin duda, con Schelling" (p. 257). Sólo en su último período, agrega, se volverá esencial para Schelling reconocer (en Kant) "la posición de Dios como objeto necesario de una idea de la razón".

Según Torretti, "la autoconciencia de la potestad de percibir, suscitada por la percepción actual, puede, como tal conciencia idéntica de sí, decirse '*yo*' a sí misma" (yo subrayo para remarcar que aquí el yo es el nombre que la conciencia se da a sí misma, vale decir que la conciencia sería la "cosa trascendental" primera, como sostendrá Husserl) (ob. cit., p. 201). "Conciencia trascendental" que a su vez se considera "autoconciencia de la actividad mental" unificadora "del contenido múltiple de las representaciones". Dice Kant: "La proposición sintética: que toda conciencia empírica diversa tiene que ser enlazada en una autoconciencia unitaria, es el principio sintético absolutamente primero de nuestro pensar en general. Pero no hay que perder de vista que la simple representación *Yo* es, en relación con todas las otras (cuya unidad colectiva hace posible), la conciencia trascendental", y comenta Torretti: "La conciencia trascendental no es pues una conciencia sobrehumana actual, sino la posibilidad universal que cada conciencia humana actualiza parcialmente" (p. 305). A la "unidad" del proceso autoconciente global del conocimiento se la "llama yo" (p. 337). Al "yo pienso" se lo considera una "representación", "la única representación intelectual y a priori que tengo de mí mismo" dice Kant, con lo que distingue precisamente el mí mismo de la representación llamada yo, representación que, por otra parte, debe poder acompañar todas mis representaciones como apercepción trascendental. Este yo-pienso me "revela que existo, pero no me proporciona el menor indicio para determinar cómo soy". En sus *Prolegómenos*... Kant sintetiza su pensamiento: "Todos los predicados del sentido interno se refieren al yo como sujeto, y éste no puede ser ya concebido como predicado de algún otro sujeto. Así, pues, la totalidad en la relación de los conceptos dados como predicados con respecto a un sujeto, a saber, el sujeto absoluto mismo, parece estar dada en la experiencia. Pero esta esperanza se frustra. Pues el yo no es concepto alguno, sino solamente la designación del objeto del sentido interno, en tanto que no lo conocemos ya por medio de predicado alguno; por consiguiente, no puede, sin duda, ser, en sí, predicado alguno de otra cosa, pero tampoco un concepto determinado de un

sujeto absoluto, sino [...] la relación de los fenómenos internos con el sujeto mismo desconocido" (ídem, Apartado 46, p. 155-156); y el Apartado siguiente comienza diciendo "este yo pensante (el alma), como el último sujeto del pensamiento, que, él mismo, no puede ser representado como predicado de otra cosa, puede, pues, también llamarse sustancia". En la primera *Crítica* afirma que se trata del "sentimiento de una existencia sin el menor concepto y es sólo representación de aquello con lo que todo pensamiento está en relación", el yo de la apercepción "envuelve sólo el sentimiento de una existencia", de allí la necesidad, para el yo, de lo empírico.

En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger analizó la estructura de la "arquitectónica" kantiana, pero no lo último o lo que sostiene (el sujeto) dicha arquitectónica: en la p. 155 se refiere al "espíritu" que "es capaz de representarse al ente"; "el espíritu 'no pierde de vista' aquello que, en él..."; en la nota de la p. 156 cita a Kant: "La síntesis reproductiva de la imaginación forma parte de los actos trascendentales del espíritu"; en la p. 158 se pregunta: "¿Quién le dice al espíritu?"; en la p. 43 dice: "Esta región donde se ha de revelar el origen no es otra que el 'espíritu' humano (*Mens sive animus*)". La pregunta esencial es: "¿Cómo debe ser, en su esencia más íntima, el ente finito que llamamos hombre, para que, en general, le sea posible estar *abierto* (yo subrayo) al ente, que no es él mismo, y el cual, por su parte, debe poder manifestarse por sí mismo?" (p. 45). También habla de alma (p. 117), de hombre, de naturaleza humana, de sujeto y de imaginación trascendental (p. 113). ¿Se trata de un conjunto de funciones y relaciones no sustanciales, que denominamos de tal o cual manera y que no pueden someterse a una analítica? Heidegger, en esta obra, no tematiza el problema. Según G. Martin (*Kant. Ontología y Epistemología*, ed. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía), en la primera *Crítica* Kant no problematiza al "sujeto cognoscente", y se pregunta: "¿Qué clase de sujeto es éste y cuál es su ser? En el fondo ha habido tres respuestas: este sujeto es el sujeto empírico; este sujeto es la razón humana universal; este sujeto puede entenderse de un modo puramente lógico como un sujeto trascendental, o sea, como

una conciencia trascendental" [esta última interpretación es la del neokantismo, y es un modo lógico por cuanto a lo trascendental no puede atribuírsele la categoría de ser que corresponde únicamente al fenómeno]. G. Martin cita la reflexión 6001, donde Kant dice que "el alma es, en la apercepción trascendental, substancia *noúmenon*: por lo tanto, no hay una duración de ella en el tiempo". Por "alma" debe entenderse aquí, según el autor, "la existencia noumenal del sujeto cognoscente" (ob. cit., p. 181). En otra de las reflexiones, la 5109, dice que "al mundo sensible le sirve de base un mundo inteligible, cuyo prototipo subjetivo es el *alma* en cuanto inteligencia" (yo subrayo). A esta "existencia inteligible" la podemos pensar "pero no podemos conocerla" por cuanto es "pura espontaneidad" y si se la conociera (se la "aprehendiera") dejaría de ser espontaneidad.

Podría pensarse el yo trascendental como *prius* absoluto, antes del mundo, antes de la creación. No lo máximo que puede pensarse sino más que todo lo que puede pensarse (como dice san Anselmo respecto de Dios); un algo impensable (habría que agotar todas las palabras e ir más allá de las palabras hasta lo inefable). En esta perspectiva es posible sostener que lo dicho sobre "Dios" puede y debe decirse del "yo", de esa conciencia trascendental que es el "hombre". Esta trascendentalidad es el insondable punto que exige ser aprehendido mediante una "intuición intelectual" del absoluto. Como dice Schelling: "Esta intuición nos convence en principio de que hay algo que en su propio sentido es, mientras que todo lo restante sólo es apariencia". (*Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo,* p. 67).

Kant fijó los límites de la razón pura, el punto extremo al que llega el conocimiento y desde el cual puede advertirse lo incognoscible mediante la razón. Ahora debemos seguirlo en un nuevo giro copernicano que lo llevará a lo propiamente indecible, al interior de un *noúmeno*. Ese *noúmeno*, también llamado X o cosa-en-sí, que era lo imposible, tanto de decir como de pensar o imaginar, va a ser penetrado, imaginado y pensado, en un caso particular y único: la inmanencia del hombre. El *noúmeno* es ahora el propio sujeto, el propio hombre. Kant afirma: el único *noúmeno* que el hombre puede cono-

cer, el *noúmeno* que es él mismo. Así, el único *noúmeno* al que el hombre puede acceder es el uno mismo trascendental: el yo, conciencia o sujeto trascendental. [Pero este yo se enfrenta a un problema que requiere, a mi juicio, una apertura trascendental del yo para abrir la posibilidad de su solución. El yo trascendental ¿tiene formas (el espacio-tiempo de la intuición, las categorías del entendimiento y las ideas de la razón) o es la totalidad de esas formas? En el caso de tener como atributos esas formas, ¿quién (o qué) es el "yo" que tiene esas formas? Si digo que es el yo trascendental (o el sujeto o la conciencia trascendental o, eventualmente, el alma o el espíritu), entonces qué es o no-es ese yo al margen de las formas? En el caso de que el yo trascendental (sea) la totalidad orgánica de las formas, ¿cómo podría tener conciencia de sí si es conciencia trascendental? Quiero decir: si el yo trascendental como conciencia trascendental (es) un *noúmeno*, ¿cómo podría decirse algo de ese *noúmeno* si el *noúmeno* es "incognoscible"? ¿O es incognoscible el *noúmeno* en general y no el *noúmeno* que (soy) yo? El *noúmeno* que (soy) "yo" ¿es cognoscible?, ¿es posible atribuirle originariamente las categorías (en cuyo caso, ¿las categorías atribuidas a los fenómenos lo serían sólo por analogía?). ¿La aporía kantiana podría enunciarse diciendo que la conciencia-trascendental o, escuetamente, lo trascendental, se auto-conoce mediante el "entendimiento", vale decir mediante las categorías de un entendimiento construido por ella misma? Si fuera así, la conciencia-trascendental no podría conocerse en-sí o conocería lo puesto por su propio instrumento de conocimiento o se conocería como no-*noúmeno*. Hay algo (*noúmeno*, cosa-en-sí, X) dado empíricamente que, en cuanto fenómeno (éste es lo dado más las categorías), aparece en el yo trascendental que a su vez impone formas a priori a ese algo dado mediante el entendimiento: esto implica un círculo-vicioso. Si el *noúmeno* (es) previo al fenómeno, entonces yo, como *noúmeno*, no puedo ser, por lo tanto no puedo ser-yo, tengo que convertirme en fenómeno para ser sujeto de las categorías; pero ¿cómo? Como *noúmeno* no tengo ser, ni espacio-tiempo, ni causa... entonces ¿cómo me desdoblo para auto-captarme convirtiéndome en fenómeno? Y así, ¿para quién

sería fenómeno? ¿El yo como conciencia trascendental se convierte en cosa captable por la misma conciencia trascendental como fenómeno siendo *noúmeno*? G. Martin se pregunta: "¿Cómo Kant puede atribuir al sujeto agente existencia, realidad, ser, si no es un fenómeno, y sólo con referencia a éstos la 'Analítica trascendental' asigna un significado a aquellas determinaciones?" (p. 175) [Sabemos que al sujeto trascendental no se le puede atribuir ser, realidad, existencia, causa, salvo por analogía con las categorías del sujeto empírico que son constituidas por y extrapoladas al sujeto trascendental. Según Kant, por otra parte, el sujeto trascendental o lo que podemos llamar el *noúmeno*-humano, se caracteriza esencialmente por su espontaneidad-libre: "La libertad trascendental es absoluta espontaneidad para obrar". Si trasladamos las categorías del sujeto empírico al sujeto trascendental, clausuramos la posibilidad de divinizar a este último y subsumimos lo trascendental, que así deja de serlo, en lo empírico que, a su vez, es constituido por lo trascendental]. Jean Hyppolite interpreta la libertad kantiana diciendo que "esta pura voluntad que se quiere a sí misma es el ser en general o todo ser. La crítica que Kant hace de la ontología clásica está destinada a preparar una nueva ontología, en la que el ser sólo es el sujeto que se pone a sí mismo, un acto y no un substrato inerte. El ser es libertad" (*Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, ed. Península); debe advertirse que el ser no es, y que al sujeto trascendental no se le puede aplicar la categoría del ser. Para J. Vuillemin todas las interpretaciones tratan de encontrar el "núcleo" del kantismo, y éste consistiría en "la invención trascendental de la que Kant debió partir para reformar el pensamiento moderno" (p. 12), y este análisis trascendental "sólo tiene por fin, en su deducción trascendental, recrear en nosotros la unidad primitiva del sujeto y del objeto, del yo y de la cosa, de la certeza de sí y de la conciencia". Lo trascendental es el paso más allá o fuera de la metafísica entendida como onto-teo-logía y como egología o sustantivación del yo, de dios y del ser.

Nietzsche, en su crítica a Kant, decía que hay que darle a los fenómenos todo lo dado al *noúmeno* (traer a lo sensible lo supra-sensible)

sin advertir que esa tarea ya la había realizado el propio Kant al pasar de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica* o de la razón-pura a la ética, a la estética, a la política y a un nuevo enunciado respecto a la teología. La exigencia nietzscheana implicaba la divinización del hombre al volverlo sin ser, sin causa, sin sustancia, sin espacio, sin tiempo, un *algo* (si aún podemos seguir usando esta palabra) incognoscible y, por lo tanto, indecible e indecidible. Un "algo" que podía ser él y al mismo tiempo el otro, *todos*... (ver su "yo soy Prado", etc.).

En la "Disputación de Davos" Cassirer, ante Heidegger, sostuvo que "el problema fundamental propiamente dicho de Kant" es el de la libertad, y recordó que para éste sólo captamos de la libertad "su incomprensibilidad", agregando que "lo ético como tal va más allá del mundo de las apariencias" (Heidegger, *Kant...,* p. 212). Planteaba así el nuevo giro copernicano de la filosofía crítica.

En el "Prólogo" a la *Crítica de la razón práctica* (ed. Porrúa, p. 93) Kant dice que "la razón práctica por sí misma [...] proporciona realidad a un objeto suprasensible [...] a saber, la libertad"; y se refiere a "la exigencia paradójica de hacer de sí mismo un *noúmeno* como sujeto de la libertad". En la p. 157 sostiene que la libertad le pertenece al sujeto "como cosa en sí misma"; sin esa libertad (trascendental) "no hay ley moral posible y no hay imputación posible según la ley". Sin esa libertad "trascendental, es decir, absoluta [...] el hombre sería una marioneta o un autómata" (p. 161) o, como también dice, una "máquina(s) material(es)". En la p. 159 se refiere a "la determinación de su causalidad como *noúmeno*". En el *O. P.* todavía insiste sobre el tema: "Libertad es la propiedad de un hombre en cuanto *noúmeno*"; "la causalidad por leyes morales hace de mí mismo un *noúmenon*" (p. 83). En la p. 671 dice que "el hombre es, por un lado, ser mundano, pero, por otro, el hombre consagrado a la ley del deber es un *noúmeno*". ¿El núcleo último de la "revolución copernicana" kantiana es lo trascendental, lo *noúmenico* al fin hallado como hombre, quiero decir *eso* (alma, espíritu, conciencia, yo...) previo a todas las diferencias y a todas las dicotomías (sujeto-objeto, espíritu-materia, etc.)? ¿Se tra-

ta de un nuevo idealismo en cuanto des-colocación de lo empírico-sensible y afirmación absoluta de lo supra-sensible? ¿Esta conciencia trascendental constituyente puede ser llamada Dios en un sentido des-divinizado? ¿A qué deriva a-teológica nos conduce lo trascendental como absoluto? ¿Al "idealismo" hegeliano del espíritu-absoluto? Dice Kant: "Hay un ser en mí, distinto de mí, que está en relación causal de efectividad sobre mí, y que, él mismo libre [...] me guía internamente; y yo, el hombre, soy ese mismo ser: éste no es algo así como una sustancia fuera de mí [...] Esta inexplicable constitución interna se manifiesta mediante un *factum*: el imperativo categórico del deber" (*O. P.,* p. 651).

El paso desde la crítica de la razón pura a la crítica de la moral o razón práctica implica un *salto* espiritual o una revelación: no se trata de un paso lógico sino de un paso abrupto que cuestiona la significación del ser poniendo en juego la vida misma del sujeto del paso. Se trata de la desmesura propiamente kantiana: de pronto Kant se autocapta y se comprende como cosa-en-sí, como *noúmeno* o, directamente, como Absoluto. La deriva de los "apóstatas" idealistas fue, en realidad, una continuación de su más hondo pensamiento, y el *O. P*. fue, en cierta medida, la demostración de cómo Kant desarrolló su propio idealismo. Desembarazado del ser y del tiempo, de la causalidad y del espacio, Kant, desde el final mismo de la primera *Crítica* se encontró con un "algo" incomprensible al que sólo atinó a llamar libertad, pues la palabra Dios, en el mejor de los casos, sólo podía significar una presunción después de la primera *Crítica*. En el *O. P.* Kant dice que Dios debe comprenderse "como el Supremo principio moral en mí" (ya citado); "no es Dios un ser fuera de mí sino simplemente un pensamiento en mí" (p. 702); "Dios sólo puede buscarse dentro de nosotros" (p. 704 –en la edición en español falta el fragmento XXI, 150); hay que pasar "del sujeto como ser natural al sujeto como persona, es decir como ser intelectual puro: Dios" (p. 607). En el parágrafo 1046 de sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* (ed. Akal) Kant enuncia un principio metodológico que podemos considerar fundamental: para no caer en el antropomorfismo, dice, lo mejor es

"que nuestra razón renuncie de buen grado al conocimiento de la naturaleza de Dios y de sus propiedades" (p. 106-107).

Sería un equívoco pensar que a las conclusiones implícitas en el "giro revolucionario" de Kant las saca exclusivamente el idealismo filosófico alemán. Quien las saca, en primer lugar, es el propio Kant, tanto en su tercera *Crítica* como en *La filosofía dentro de los límites de la mera razón* y, por último, en el *O. P.* No es casual que Schelling refiriéndose a la X de la primera *Crítica* advierta: "Pero esta X puesta fuera de todo espacio y de toda sucesión o tiempo, espiritual en cuanto fuera de todo espacio y, en cuanto fuera de todo tiempo, eterna: ¿qué puede ser sino Dios?" (*Contribución,* p. 99); así "el camino del idealismo estaba abierto" y comenzaría sintetizando el kantismo en el "Yo absoluto" (Fichte y el primer Schelling: "En esa época", dice este último, "yo sólo buscaba hacer pensable la tesis según la cual todo es puesto por el yo humano") considerado como "el *prius* absoluto de todo" (ídem, p. 108). Paralelamente, en su pugna con los "idealistas", Kant planteaba y desarrollaba su propio "idealismo trascendental". En este sentido, tal vez al verdadero "enigma" (pienso en el texto de J. Rogozinski sobre *Le don de la loi* –el "enigma" de la ética–) lo constituya la "Metodología trascendental" que cierra la *Crítica de la razón pura*. Al no poder conocer con la razón pura (las categorías en su conjunto) el *noúmeno* que somos porque precisamente el *noúmeno* o la cosa-en-sí no pueden ser conocidos por categorías que sólo tienen un uso empírico, Kant se vio llevado, al margen de sus intenciones e incluso de sus declaraciones, a recurrir a una intuición (ya sea que la llamemos "intelectual" o "espiritual") para aprehender el *noúmeno*. Lo que Kant encuentra en el *noúmeno* lo llama libertad o, más precisamente, libertad trascendental como "idea de una acción causal de las cosas en sí" (Torretti, ob. cit., p. 533). Pero esta libertad absoluta, sin ser, sin espacio-tiempo y sin causa, es –diría Schelling– lo que se llama "Dios", y su consecuencia inmediata será el comienzo de una teología racional, caracterizada por la afirmación de un Dios-hipotético, por una necesidad lógica, ideal, por un hacer "como si" existiera, ya que es imposible decir que existe (pues la existencia es una

categoría empírica aplicable a lo sensible y no a lo supra-sensible). Al "principio empírico de nuestros conceptos de la posibilidad de las cosas como fenómenos" lo convertimos en un "principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general" y lo hipostasiamos "en un ente único que contiene en sí toda la realidad empírica": una auténtica construcción ideal, digamos, "analógica" (Torretti, ídem, p. 537), una "criatura del pensamiento" dice el propio Kant. Dios es una hipótesis necesaria "para la organización de la experiencia". Dios sería entonces el producto de una doble necesidad: necesidad de las cosas que se dan al pensamiento para así emerger del caos (Heidegger dice que el Ser "necesita" del hombre precisamente para "Ser", y que el hombre necesita del Ser para ser), y necesidad del pensamiento para posibilitar la existencia "humana". Dice Kant: "Si dirigimos nuestra mirada al objeto trascendental de nuestra idea, vemos que no podemos presuponer su existencia en sí según los conceptos de realidad, sustancia, causalidad, etc., por cuanto estos conceptos no tienen la menor aplicación a algo enteramente distinto del mundo sensible. Así pues la suposición racional de un ente supremo como causa suma se concibe de un modo puramente relativo, con vistas a la unidad sistemática del mundo sensible: se trata de un mero ente en la idea, sin que tengamos la menor noción de lo que es *en sí*" (yo subrayo); y toda concepción de *eso* es por analogía. Torretti dice que "la evidencia de nuestra libertad (es) revelada inmediatamente en la conciencia moral" y que "la doctrina de la libertad es el centro de la *Crítica de la razón práctica* en que descansa la metafísica de la moral". Hay que tener metodológicamente en cuenta la distinción entre una libertad-práctica ("la independencia del arbitrio del constreñimiento por impulsos de la sensibilidad") y una libertad-trascendental (causa incausada; potestad incondicionada de iniciar espontáneamente una serie causal).

Según Kant, la razón, por una "inclinación de su naturaleza", "es impulsada a ir más allá del uso empírico, a arriesgarse más allá de los últimos confines de todo conocimiento en un uso puro y mediante meras ideas, y no halla sosiego hasta que [...] se encuentra en un todo

sistemático absoluto". El "propósito final" de la razón se refiere a "la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios" (primera *Crítica*, t. II, p. 376 y ss.). Estas "proposiciones" son "trascendentes para la razón especulativa" y sólo en "lo práctico" se comprende "su importancia". Práctico, por otra parte, "es todo lo que es posible por medio de la libertad". Por lo tanto Kant, enuncia estas preguntas decisivas: "Qué debe hacerse si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro [...] 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar? [...] En conclusión, lo práctico desemboca en la conclusión de que algo es (algo que determina el último fin posible) porque algo debe suceder; el saber, en la de que algo es (algo que obra como causa suprema) porque algo sucede" (p. 381). Dios es una "suposición" a la que nos conduce la razón práctica, pero "hasta donde la razón práctica tenga derecho a guiarnos, no consideraremos obligatorios los actos porque sean mandamiento de Dios, sino que los consideraremos mandamientos divinos porque interiormente estamos obligados a ellos", de allí que la teología moral "sea de uso inmanente". En la p. 393 habla nuevamente de Dios como la suposición "de un sabio autor del mundo", y de la "utilidad de esta suposición". Han de pasar varios años, desde 1781 (fecha de la primera *Crítica*) hasta 1785 (*Fundamento de la metafísica de las costumbres*) y 1788 (*Crítica de la razón práctica*), para que Kant dé respuesta a los problemas éticos que se le planteaban desde el inicio de su filosofía.

[Si no existe el Dios de la onto-teo-logía, el dios personificado como *causa sui*, debemos concluir que ese "Dios" y, por consiguiente, todo "Dios" es una constitución ideal hecha por el hombre a su imagen y semejanza. El hombre hace de sí mismo un Dios "bueno", "poderoso", "justo", "amoroso", y también, como en el Antiguo Testamento, "celoso", "colérico", "vengativo". Y, en un nivel superior, como "incognoscible", "indecidible", "irrepresentable" "innominable". Para un hombre poderoso Dios es "poderoso", "soberano", "omnipotente"; para un santo Dios es "santo" o "débil"; para un filósofo o teólogo Dios es "ser", "sustancia", "causa", y "más que ser". Esto nos plantea la pregunta por el hombre (que podría ser la pregunta

por el "yo", por el "alma", por el "espíritu"). Y al final, descubrimos que el inicio es un problema de nominación: ¿a qué llamamos Dios y a qué llamamos hombre? ¿El "abismo" sería la falta de fundamento y la búsqueda sin sentido de otro-que-ser, mundo, yo y Dios?].

A la imposibilidad de clausurar el problema con una respuesta definitiva, a esta vacilación ontológica insuperable, le podemos dar el nombre de Dios, sabiendo de antemano que todo lo que digamos puede ser negado, y sabiendo además que todo lo dicho de Dios puede serle aplicado al hombre porque son "atributos", y lo que decimos del hombre puede aplicarse a Dios porque son lo mismo y sabiendo, por último, que siempre hay *más*: Dios y el hombre son ser, pero más-que-ser ("eso" es-sin-ser lo máximo que se puede pensar y más que todo lo que se puede pensar, como dice san Anselmo); son pensamiento y más que pensamiento; son amor y más-que-amor. No hay "algo" terminado, no hay "algo". Al respecto podemos realizar una infinidad de razonamientos, pero no podemos dar razón del hombre/dios. A esto se refiere Kant cuando habla del yo-trascendental o de la conciencia-trascendental.

Se puede decir, exagerando un poco, que *Le différend* (*Les Éditions de Minuit*) de J.-F. Lyotard es un libro que gira alrededor del pensamiento de Kant. Hay cuatro apartados que denomina "Kant". En el primero (p. 96 y ss.), comienza refiriéndose a la sensación, que es "filtrada" por el espacio-tiempo y convertida así en "fenómeno". Se trata de dos momentos, en el primero "un donatario desconocido habla materia (como se dice que alguien "habla inglés") a un destinatario receptivo a este idioma". ¿De qué habla? De nada; se trata de una frase "conativa, como hubiera dicho Jakobson". [¿"Frase"? Sí, porque para Lyotard el mundo es (un mundo de) frases]. El idioma-materia es oído pero "no comprendido" por el sujeto (destinatario) "en el sentido en que éste no sabe y según Kant no sabrá nunca a qué se refiere la impresión que experimenta en la frase del primer donatario (*noumenal*)". Y comenta Lyotard: "Si hubiera 'intuición intelectual', sería innecesario todo el edificio de la *Crítica*" [por eso la oposición de Kant a la "intuición intelectual" sostenida por el idealismo:

es decir al *salto* que sin más nos instala en el *noúmeno*] pues en tal caso el sujeto "conocería la lengua del donatario primero y comprendería inmediatamente [...] el valor referencial de la primera frase". El destinatario habla el lenguaje del espacio-tiempo y sólo concede valor "a la frase que se habla en dicho idioma", no obstante "sabe" que "algo, un sentido" trata de frasearse desde el lugar del otro, pero no logra hacerlo "en el idioma del espacio tiempo". Las reglas del "ordenamiento" no pertenecen "al idioma del primer donatario", pero hay una primera frase (la sensación-materia) que sí pertenece a éste. El "silencio" del *noúmeno* es y no es silencio, porque si bien su única frase es el "fenómeno" (un puro balbuceo sin sentido), su materialidad es el contenido de la forma o del universo en su conjunto; podríamos decir que su silencio es su frase absoluta. La construcción del mundo o el fraseo del hombre, toca siempre ese límite, ese "abismo de la razón" que lleva a Kant, en la *Crítica del juicio*, a la justamente célebre distinción entre juicio-determinante, en el que la ley preexiste al hecho, y juicio-reflexivo, en el que el hecho sin ley reclama una ley *ad-hoc*. "Esta capacidad de juzgar de manera no determinante se ejerce fuera del dominio del conocimiento, en la moralidad, donde es preciso determinar la acción justa sin otra instrucción que la ley moral que debe dejarla indeterminada". El problema es "que la ley no se deduce", ella se-da, hay-se-da-ley y a partir de ese hecho, en un movimiento reflexivo, hay que encontrar para tal o cual acto tal o cual ley (no se pasa de un acto determinado a una ley determinada que le corresponde y que es previa, sino que de un acto determinado se pasa a una ley que no existe y que debe construirse para ubicar en ella el acto). Dice Kant (con una "suerte de satisfacción" según Lyotard): "Ninguna deducción, ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o basada en la experiencia, pueden probar la realidad objetiva de la ley moral; incluso si se quisiera renunciar a la certeza apodíctica, esta realidad no podría ser confirmada por la experiencia y así probada a posteriori. Y sin embargo ella [la realidad de la ley moral] se sostiene por sí misma" (*Crítica de la razón práctica,* ed. Porrúa, p. 124). Lo que sí puede ser deducido "a falta de la ley, es la li-

bertad", el "poder de la libertad". Se trata de algo "absolutamente inexplicable", de algo "impenetrable". El "tú debes" moral se encuadra en ese poder: debes hacer tal o cual cosa porque puedes hacerla o no hacerla, ya que eres libre. Lyotard remite a Kant, quien dice que "cuando la ley moral habla ya no hay objetivamente libre elección sobre lo que debe ser hecho" [se debe hacer lo que la ley manda, esto es indiscutible, pero de ahí a que se lo haga hay un trecho, porque se interpone la libertad; y la libertad impide que el acto de obediencia sea mecánico: porque "incluso violándola se la reconoce"]. La obligación puede no cumplirse, pero ella sigue rigiendo como tal obligación. En el tú debes el destinatario lee como en un palimpsesto el tú puedes, vale decir el reconocimiento absoluto de su libertad. Lyotard: "Tú debes implica un destinatario que sin duda es un misterio, es 'incomprensible', 'impenetrable', que Kant llama libertad en la segunda *Crítica*, pero también Dios en el *O. P.* [...]. El obligado [por la ley] tiene una presunción sentimental de que hay una autoridad que lo obliga dirigiéndose a él" (ob. cit., p. 178). Así, el destinatario puede decir "yo puedo"; y de inmediato agrega: "En cuanto a saber quién dice yo, e incluso si ese yo se dice, es imposible. 'Yo puedo' debe comprenderse como: yo no estoy obligado por los encadenamientos que rigen los objetos cognoscibles, en particular por los motivos y los intereses empíricos, yo los trasciendo". La ley no es deducida, la libertad lo es a partir de la ley; esta prioridad en el conocimiento se invierte en el orden ontológico: la libertad es primera [no obstante podríamos preguntarnos si en esta diferencia no se juega el idealismo kantiano: ¿existen ley y libertad separadas? o ¿hay una libertad vacía, pura, que a posteriori es requerida por la ley?]. Para Kant "la frase ética aporta una prueba 'suficiente' de la 'realidad objetiva' de la causalidad libre". El uso trascendente de la razón ha pasado a ser un uso inmanente en el ámbito de una libertad trascendental de un sujeto trascendental, no empírico [el sujeto empírico está totalmente sobredeterminado por el mundo-empírico, en tanto que el sujeto-trascendental es origen de una causalidad inédita a partir de la libertad-trascendental que él mismo es en cuanto apertura trascendental;

dicho de otra manera: el sujeto-trascendental no tiene ninguno de los atributos del mundo fenoménico, de allí su "incomprensibilidad": no es libre sino que sujeto y libertad = lo mismo; yo = libertad = apertura absoluta = trascendental]; por eso "la causalidad por libertad no puede ser subordinada a las series diacrónicas del mundo mecánico. Y por esto mismo puede intervenir no importa cuándo en la sucesión de los acontecimientos" (ob. cit., p. 236), produciendo un "acontecimiento". Kant recurre al "entusiasmo", vale decir a lo sublime como única forma de validación de los actos históricos (en su caso, la Revolución Francesa): entusiasmo histórico-político que está "al borde de la demencia", dice Lyotard; por cuanto, entiendo, carece de fundamento empírico, ya que su origen está en esa causalidad originaria, es decir sin causa empírica, que es el acto-libre como sujeto-trascendental. "Lo que, de esta manera, determina lo sublime es lo indeterminado", y los "grandes acontecimientos históricos" "son lo informe y lo sin-figura en la naturaleza humana histórica" (ídem, p. 240). Reino de lo indeterminado de donde surge el hecho-histórico que de esta manera funda de forma inestable la comunidad política. El "entusiasmo" constituye una suerte de "sentido común o comunitario" (dice Kant: "norma ideal" o "norma indeterminada") que probaría que la humanidad progresa hacia lo mejor... El sentido común se vincula a la estética como "el todo de los seres razonables prácticos a la ética. Es un llamado a la comunidad que se hace a priori y que se juzga sin regla de presentación directa; simplemente la comunidad es requerida en la obligación moral por la Idea de libertad". Esta concepción fundamental del "entusiasmo" es lo "sublime extremo", y por ella "Kant avanza muy lejos en la heterogeneidad", en el "abismo" de la heterogeneidad. Lyotard resume: "La facultad de juzgar... ve un signo de historia en el entusiasmo de los pueblos en favor de la Revolución porque ella es una prueba del progreso de la facultad de juzgar en la humanidad entera considerada como una especie natural". El entusiasmo en cuanto extremo de lo sublime manifiesta que "hay progreso de los pueblos, necesariamente implicado en su entusiasmo" (p. 245). El "abismo que separa lo cognitivo de lo prescripti-

vo", digamos la primera de la segunda *Crítica*, la razón pura de la razón práctica, no necesariamente se adscribe a la "mística": "Lo inconmensurable, en el sentido de la heterogeneidad de los regímenes de frases y de la imposibilidad de someterlas a una misma ley [...] marca también la relación de las cognitivas o de las prescriptivas con las interrogativas, las performativas, las exclamativas [...] A cada uno de estos regímenes corresponde un modo de presentación de un universo y de un modo que no es traducible en otro". Es cierto... pero el llamado "abismo" subsiste; abismo que más estrictamente se abre entre lo empírico y lo trascendental como apertura de posibilidad de la posibilidad-empírica. En la "Introducción" a la *Crítica del juicio* (ed. Espasa Calpe) Kant sostiene que "aunque un inconmensurable abismo se abre entre el dominio del concepto de la naturaleza, lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, lo supra-sensible, de manera tal que del primero al segundo (vale decir por medio del uso teórico de la razón) ningún pasaje es posible, como si se tratara de mundos diferentes, el primero no teniendo ninguna influencia sobre el segundo; sin embargo, este último debe tener una influencia sobre aquel: quiero decir que el concepto de libertad debe hacer real en el mundo sensible el fin impuesto por sus leyes y que, en consecuencia, la naturaleza debe poder ser pensada al menos con la posibilidad de los fines que deben se realizados en ella según las leyes de la libertad" (ídem, p. 74); es decir que el mencionado "abismo" es de hecho cruzado por el acto-libre (trascendental) que le impone al mundo sensible sus leyes. Si el "abismo" fuera infranqueable en ambos sentidos, no se entiende cómo podría existir un mundo común o la humanidad como tal.

Jean-Luc Nancy señala, en "Dies Irae" (en AA. VV., *La faculté de juger*, ed. de Minuit, p. 13 y ss.), que "a la Idea kantiana de una totalidad y de una unidad finales, es necesario oponerle 'el horizonte de una multiplicidad o de una diversidad'" (referencia a *Au juste* de Lyotard). Señala así una oposición fundamental entre Lyotard y Kant afirmando que se trata de una "teleología no unitaria" que remite a la ausencia de una "lengua universal o de un metalenguaje

generalizado" (ídem, p. 186). No se puede hablar de la Ley ("una ley para todo lenguaje, [es] el terror"). La comunidad kantiana, como lo señalará posteriormente el propio Lyotard, está lejos "de excluir la diversidad y la pluralidad en provecho de una simple totalización" (Nancy, ídem, p. 13).

J. Rogozinski se plantea el problema del "enigma" de la ética kantiana en *Le don de la loi* (P. U. F., 1999); creo que utiliza la palabra "enigma" porque, en última instancia el problema queda sin resolver, mostrándose como indecidible. En su forma más abstracta podríamos hablar de una gigantomaquia entre una concepción autónoma y una concepción heterónoma de la Ley moral. [Debe tenerse en cuenta que la Ley (el *nómos*) es el hombre: sin ley, sin un orden, no existirían los seres humanos –incluso no existirían los animales]. La Ley-moral es una ley dentro de una legalidad absoluta para el hombre. La Ley moral ordena "no matar", "no robar", "no mentir"; se trata de principios sin los cuales resulta imposible imaginar siquiera que pueda existir una comunidad-humana; a la inversa: es inconcebible una comunidad humana fundada en el imperativo de la muerte, del robo, de la mentira o del odio. La pregunta es: ¿cuál es el fundamento de dicha Ley? ¿Es trascendente, es decir que se trata de un fundamento puesto o impuesto por un Dios bueno o, en el caso del maniqueísmo, por dos dioses, uno bueno y el otro malo? ¿O es inmanente a la voluntad o la conciencia, es decir ajeno a toda trascendencia? Kant se encontró con dos grandes alternativas: la de Manes, que fundaba el mal en una divinidad-mala, y la de Leibniz-Spinoza, "éticas de inmanencia absoluta en las que el único criterio reside en variaciones de intensidad interna –en la intensificación o la baja del *conatus* o de la voluntad de potencia– lo que reduce la oposición del bien y del mal a una diferencia de grado en el seno de lo Mismo" (ob. cit., p. 11).

Para Leibniz la realidad se identifica con la perfección, es decir con el Bien-Dios; por eso todo ente, en cuanto es, es bueno: el ser del ente y Dios son lo mismo. De allí que sólo el Bien sea, y que todo lo existente sea Bien (Dios). El mal no es nada de ser, es, por el contra-

rio, límite o carencia de ser. Se trataba, así, de no hacer del mal una potencia positiva: el mal sería lo pasivo de una fuerza que creciendo al máximo es Bien, y decreciendo es Mal. Leibniz, dentro de una larga tradición, considera al mal como privación de ser. El "primer descubrimiento" de Kant es el de la positividad del mal [este descubrimiento en realidad se basa en su comprensión del problema de las "magnitudes negativas": a partir de ellas Kant cuestiona la idea de Ser, de Dios, de Ley y de Mal; se trata –en resumen– de la distinción entre oposición lógica (con contradicción) y oposición real (sin contradicción); en la oposición lógica se afirma y niega al mismo tiempo un predicado de un sujeto: S es P y no-P, lo cual lleva a un sinsentido lógico o a un absurdo o a lo "absolutamente nada" (*nihil negativum*); en la oposición real hay dos tendencias opuestas que se anulan recíprocamente (por ejemplo, dos fuerzas de direcciones opuestas e iguales), lo que también es igual a nada, pero en el sentido de "una nada relativa", que existe (*nihil privativum*), un 0 que es 0 de movimiento de la fuerza en equilibrio, pero que existe, es "algo". A partir de las "magnitudes negativas" Kant hace una distinción que será fundamental en adelante: la distinción entre un orden abstracto, de pensamiento o teórico, y un orden real]. Ya no se trata de un mal como debilitamiento del Bien, sino de un mal-real, positivo. Esto también lo enfrenta con Hegel, pues para éste en lo abstracto-lógico el bien y el mal son idénticos como términos de una contradicción en lo mismo: el mal como momento del bien ("Al ser el mal lo mismo que el bien, el mal ya no es mal y el bien no es más bien, sino que ambos son superados" [ver *Fenomenología del espíritu*, ed. Fondo de Cultura Económica, p. 451]; en realidad Hegel dice que son lo mismo y que no son lo mismo, lo cual es diferente). La oposición a Leibniz, dice Rogozinski, puede trasladarse a Hegel, porque éste hace de lo negativo una abstracción lógica que puede y, de hecho, se reconcilia con lo positivo. Spinoza e incluso Nietzsche serían alcanzados por esta crítica ya que también ellos "reducen la oposición a grados de intensidad de la potencia de ser", y así "neutralizan la alteridad ontológica del mal reduciéndolo a una simple

negación", "la negación real se disuelve en la nada lógica". De esta manera, Kant introduce una nueva lógica, "la oposición real, es decir no conceptual, que expresa otra lógica [...] una oposición sin contradicción lógica [...] en las que los dos términos son positivos". El mal, lo que llamamos mal, el odio, el sufrimiento, la muerte, tienen "la dignidad de lo real", del ente, del ser.

El breve *Ensayo sobre las magnitudes negativas* (1763) es contemporáneo de *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*; sin el primero no se entendería la última frase del segundo: "Es absolutamente necesario que uno se convenza de la existencia de Dios, pero no es igualmente necesario que se la demuestre" (p. 148); frase que se ha comparado con la de Pascal: "Se puede conocer que hay un Dios sin saber lo que es" (y también la afirmación de Descartes de que hay Dios pero "es incomprensible"). En el inicio de la primera parte afirma que decir "existe un Dios" es "el más importante de todos nuestros conocimientos", y que para alcanzar esta meta "hay que arriesgarse en el abismo insondable de la metafísica. Océano oscuro, sin orillas y sin faros". Con su distinción lógico/real, Kant ("el principio real nunca es un principio lógico") vuelve "ilógica e inconcebible la relación causal, y así incomprensible el paso de la 'perfección' de Dios a su 'existencia'", punto que era esencial para la "prueba ontológica" de la existencia de Dios. La consecuencia de esta problemática es la influencia en Kant de los llamados empiristas ingleses, fundamentalmente Hume, en relación con la búsqueda de "principios reales" o materiales, no lógicos, de la conducta moral (las *Observaciones sobre el sentimiento del bien y de lo sublime* son de 1764). Kant encuentra en un sentimiento lo sublime, en el "sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana"; encuentra un principio de "respeto universal", principio que no puede ser demostrado sino sólo mostrado: la "virtud". Pero este fundamento en un sentimiento es, dice Rogozinski, "un círculo cuadrado", porque no puede fundarse un principio universal en un sentimiento, en algo esencialmente "contingente": "es imposible pasar de lo que se hace a lo que se debe hacer" o "extraer de los tipos antropológicos una Ley fundamental".

Esta es la primera gran encrucijada de Kant: ¿cómo encontrar un principio universal si lo que encuentra son infinitos modos y costumbres mediante las cuales "ciertos hombres encuentran placer donde otros encuentran malestar"? En este punto, dice Rogozinski, "se produce la revelación". La revelación tiene un nombre: Rousseau. Cassirer afirma que la "ley oculta" de Rousseau, de la que Kant habla en 1763, "es la Ley moral autónoma en su pura validez inmutable". Esta Ley es un "principio innato de justicia y de virtud", un "juez infalible del bien y del mal": la voz de la Conciencia. Un principio real-material y no lógico o conceptual. Pero Kant no entiende la conciencia empírica-psicológicamente sino "como un principio trascendental u ontológico" (p. 33), como una Ley-universal... cuyo fracaso, el hecho de que no se escuche a veces esta Voz (digamos, trascendental) se debe a un "olvido" o "corrupción" creciente del ser humano a partir de un estado de "bondad original": el origen del mal estaría en la propia civilización. [¿Ambigüedad o callejón sin salida? ¿Autonomía de la voz de la conciencia –que se enreda en el relativismo ético– o Heteronomía que socava el principio ético fundamental de la libertad?].

Al paso de la primera *Crítica*, que había fijado los límites del conocimiento teórico, a la segunda *Crítica*, que traspasa ese límite, Kant lo llama el "enigma de la Crítica". Rogozinski dice que más enigmático que este enigma es pensar que se lo ha resuelto, y precisamente Kant piensa haberlo resuelto mediante el descubrimiento de la libertad a partir del hecho de la Ley: "Culminación [la libertad] de todo el edificio de un sistema de la razón pura". Se trata de un punto decisivo: en la analítica trascendental se enuncia una "verdad trascendental" que "precede y vuelve posible toda verdad empírica"; pero esta precedencia teórica puede (Rogozinski, ob. cit., p. 45) no ser "originaria", puede ser precedida por otra verdad trascendental que vuelva posible la verdad trascendental de la primera *Crítica*: verdad de la Ley ("trascendencia inmanente de una síntesis práctica más originaria que la trascendencia de la síntesis teórica"). Mientras el entendimiento legisla en el orden de lo sensible... con miras al conocimiento teórico,

la razón lo hace en el orden de lo supra-sensible dándole una Ley a nuestra voluntad. Para los neokantianos Kant trata de salvar la metafísica mediante un "golpe de fuerza" [en contra de la *Crítica de la razón pura*]. La "clave" para salir del laberinto a donde lo ha conducido su primera *Crítica* es una "revelación" (indemostrable), un salto a otra cosa [y a pesar de la oposición de Kant a la "intuición intelectual" del idealismo, al "salto" o al "pistoletazo" –como llamó Hegel a la instalación infundada, intuitiva, de Schelling en el absoluto–, su propio "salto" no deja de emparentarse con la intuición absoluta originaria]. Según Rogozinski, con sus conceptos de Ley y de Libertad, Kant nos sumerge en nuevos enigmas (¿qué nos garantiza que esta "conciencia" de la Ley no sea ilusoria y que no re-introduzca el relativismo?) [creo que ante todo hay que librarse de una suerte de pre-supuesto aceptado comúnmente, presupuesto universitario, que hace de la *Crítica de la razón pura* la obra fundamental de Kant y de la segunda *Crítica* una obra menor, y considerar que más bien es ésta el perno alrededor del que gira, a pesar de las idas y venidas y de las contradicciones, su pensamiento].

En el orden empírico domina la causalidad: todo acto está absolutamente determinado. Como afirma C. Chalier (*Pour une morale au-delà du savoir*, p. 133 y ss.): "Kant piensa, en efecto, que la causalidad que rige el mundo fenomenal no tiene fallas". Las series causales en las que se sitúa un acontecimiento hacen imposible que éste no haya tenido lugar (un ladrón, por ejemplo, sumido en infinitas causas empíricas "no podría no robar") por eso "ninguna conciencia psicológica demuestra la libertad". Si toda experiencia "está sometida a las determinaciones del tiempo", ¿cómo entonces hablar de libertad?, porque al mismo tiempo el hombre también tiene conciencia de él mismo "como cosa-en-sí", como *noúmeno* o, lo que es lo mismo, como no sometido a las categorías propias del entendimiento, no influido por los sentidos y sustraído al tiempo: un *noúmeno* que es causa de efectos, comienzo de series causales. El corolario de esta tesis es la autonomía, el "no salir de sí mismo", el resistirse incluso a Dios. Entonces: libertad trascendental o causalidad libre absoluta;

posibilidad de iniciar series causales; voluntad pura... (analogía del sujeto-trascendental con Dios como *causa sui*: autonomía absoluta). Kant se plantea una exigencia "a primera vista contradictoria: es necesario, dice, pensar al mismo tiempo al hombre como sometido a las determinaciones del pasado y sustraído a ellas". "¿Cómo se puede considerar a un hombre como siendo, en el mismo punto del tiempo y relativamente a la misma acción, a la vez libre y sometido a la inevitable necesidad natural?", se pregunta Kant en la *Crítica*; la necesidad está sometida a su carácter temporal, pero el hombre no es un fenómeno entre fenómenos sino que tiene "conciencia de sí mismo como una cosa en sí [...] en tanto que ella no está sometida a las condiciones del tiempo": él comienza una serie de efectos "y cualquiera sea su pasado cada uno de sus actos le es imputable". En su carácter trascendental la libertad es, como supra-sensible, intemporal (en lo inteligible "nada nace y nada perece") e incomprensible (imposible de conocer salvo en hipótesis, analógicamente, por lo que señala o "indica" lo sensible). No cabe duda de que la libertad constituye, así, "la piedra angular" del sistema. El problema es: ¿cómo vincular lo empírico (el imperativo) con lo trascendental (la libertad) si pertenecen a órdenes distintos?, ¿cómo comenzar una serie de efectos donde no hay antes ni después, es decir, tiempo? Kant recurre a la analogía entendiéndola como "perfecta similitud de relaciones entre dos cosas completamente distintas". "Para forjarnos un concepto de lo que no podemos conocer 'sólo nos queda la analogía, según la cual utilizamos conceptos de la experiencia para hacernos algún concepto de las cosas inteligibles de las que no tenemos en sí ningún conocimiento'". Lo que Kant no puede probar, le achaca Schelling, lo resuelve saltando a la razón práctica. Sin embargo la razón práctica se funda en un hecho: en la "conciencia de la Ley", a partir de la cual Kant "deduce inmediatamente" la libertad; está claro, si uno debe hacer tal o cual cosa es porque puede, pues, si no pudiese, sería innecesaria la prohibición. Esta constituye la clave para salir del "laberinto" de la primera *Crítica*. Aquí va de suyo la referencia a la tercera antinomia (*Crítica*, II, p. 213 y ss.) como antecedente de la "clave" de la segunda

Crítica: dice Kant: "La libertad en sentido práctico es la independencia respecto a las imposiciones de los impulsos de la sensibilidad. [...] Es inherente al hombre una facultad de determinarse por sí mismo independientemente de la imposición de los impulsos sensibles". Kant es claro, si se insiste en la realidad de los fenómenos se "derriba forzosamente toda libertad". Sólo la libertad trascendental es "Causa Absoluta". Creo que no se trata, como afirma Rogozinski, de una "sumisión de la libertad a la Ley" (aquí es esencial tener en cuenta de nuevo la distinción entre *ratio cognoscendi* (la Ley como conocimiento) y *ratio essendi* (la libertad como ontología), pues ambas son formas de lo mismo: el hombre (así como sujeto empírico y sujeto trascendental o empírico/trascendental son formas del mismo "sujeto"). La libertad trascendental se vincula esencialmente con la Causa Absoluta ("próxima a la *Causa sui*"). De esta manera trata Kant de superar la contradicción entre dos causalidades (sensible-empírica, y suprasensible-trascendental) subsumiendo ambas en una causalidad *absoluta*. La libertad en la naturaleza y la posibilidad de una filosofía práctica dependen de "perspectivas diferentes" o de una "síntesis de lo heterogéneo": "el encuentro en un mismo efecto empírico de la causalidad fenomenal y de una causalidad que no es fenómeno aunque su efecto se encuentre entre los fenómenos". Pero cabe preguntarse cómo "una causalidad intemporal, inmutable, misterioso decreto de la predestinación, puede manifestar nuestra libertad" [digamos: cómo hablar de causalidad en lo suprasensible si "causalidad" es una categoría del entendimiento aplicado a lo sensible]. Sin embargo, a pesar de las modificaciones conceptuales que en el proceso de su pensamiento introduce Kant, la libertad sigue siendo la base de la arquitectónica del sistema. Incluso llega a afirmar que el concepto puro "posee una significación intrínseca independientemente de toda relación con la intuición sensible", lo que permite su uso trascendental [tal vez esto se refiera a la apertura de lo trascendental hacia lo indeterminado "misterioso"] –esto era imposible en la primera *Crítica*. La "clave del enigma" resulta ser así el reconocimiento del doble uso de la causalidad: a) causalidad natural (insuperable

enrejillado natural y cultural) y b) causalidad libre, trascendental (sin tiempo: insurgencia instantánea del acto y, en consecuencia, sin causa). En la "Analítica" se muestra que sin tiempo no puede haber causalidad, mientras que en la "Dialéctica" se introduce la idea de una causalidad supra-sensible, causalidad inteligible "sin antes ni después" [pero esto sólo es posible si introducimos la idea de una Causalidad Absoluta, que no es un atributo del hombre ni de un posible dios: tal alternativa no es considerada por Rogozinski, quien se limita a señalar lo "absurdo" que significa "poder comenzar" en un mundo donde no hay "antes ni después"; pero no hay antes ni después en lo trascendental, pero sí lo hay en lo empírico: lo trascendental puede comenzar algo en lo empírico, no en lo trascendental. El problema es el paso de lo trascendental a lo empírico "creando" (como en el arte) una temporalidad [lo mismo ocurre con la idea de progreso: en lo trascendental no hay progreso porque (es) absoluto: todo ya (es) en acto; hay que distinguir estrictamente lo en el tiempo del tiempo como tal, sin caer por eso en una dicotomía ontológica]. Kant recurrió a la analogía para "salvar" el hiato. Según Rogozinski, la causalidad trascendental "tal vez sea sólo un nombre vacío para un pseudo problema privado de sentido". ¿No puede acaso la Ley ser una ilusión, una apariencia? ¿Existe una "certeza irrecusable de que hay Ley"? ¿Libertad y Ley son lo mismo? [Uno es libre porque hay ley (si no hubiese Ley, ¿qué sentido tendría la libertad?) y hay Ley porque uno es libre (lo contrario es impensable). En este sentido Roberto Esposito en *Communitas* señala que "la ley es el orden de las cosas, en cuanto es el *nexus*, el *lógos*, la *Urform*, que las mantiene unidas. Ella es la archidonación del mundo como 'lugar común' de los hombres: el *Es gibt*, el 'darse' originario, en lo 'diverso' entabla y mantiene relación con lo otro de sí" (p. 116-117); así podemos decir que lo que llamamos hombre es lo que llamamos ley. Luego Ley, hombre, libertad, dios, son los distintos nombres del *hay* de la manifestación del *hay*. Pero esto es así en el plano trascendental, no en el empírico, que está sometido a la temporalidad. El orden cognitivo y el ontológico son dos caras de lo mismo]. En 1764 Kant reconoce la Ley ética como

"la ley oculta (de la voluntad) de Rousseau" (Kant la compara con la ley de Newton por su importancia) que le sirve para superar el maniqueísmo. Se trata de leyes universales del mundo en totalidad. Mientras que en el dominio teórico el Entendimiento fija las leyes de la naturaleza, en el dominio práctico la razón pura da sus leyes a la voluntad con miras a la acción: Ley de la Libertad. La Ley es objetiva y universal: para "todo ser razonable" [pero ¿qué es y quién es un ser razonable? Con este concepto Kant establece una jerarquía que le permite, de ser así, superar el relativismo tanto de los individuos como de las culturas: se trata de un ser razonable y no de cualquier ser; y por razonable debe entenderse un ser auto-conciente o trascendental; si se tratase del ser humano como tal se trataría de una tautología y le hubiese bastado con decir "hombre". Se trata de una Ley universal pero determinada: universal porque comprende a todos los seres razonables, estén donde estén espacial o temporalmente; determinada, porque deben ser seres "razonables". Por cierto que este ser "razonable" kantiano (o "santo" o "dios") no existe empíricamente: es un *télos* inalcanzable. El mal (para los seres razonables) consiste en poner lo particular en lo universal: la excepción. No hay excepción a la Ley o la excepción es el mal].

Rogozinski llama "solución miserable" al hecho de recurrir a la analogía para pasar de lo sensible a lo suprasensible, pues implica el reconocimiento de la imposiblidad "de fundar la filosofía práctica en sí misma, con conceptos específicos" (ob. cit., p. 69). Pero Kant no piensa así. Se trata del *factum* de la Ley (sin necesidad de fundación teórica o "sin necesidad de considerarla desde el punto de vista de la primera *Crítica*"): se trata, nada más y nada menos, que de la revelación de la Ley. Dice Kant: "La razón humana tiene este destino singular en un género de sus conocimientos, la de ser abrumada por problemas que no puede evitar, porque le son impuestos por su propia naturaleza, pero a los que no puede responder porque superan totalmente el poder de la razón humana". Pero esto no se aplica a la razón pura práctica, la cual demuestra su realidad y la de sus conceptos por el Acto (esta es la razón por la que no hay "ilusión práctica").

Pero ¿cuáles son estos "conceptos"? Kant considera la posibilidad de fundar una "metafísica de las costumbres" distinta de todo análisis empírico (que inevitablemente caería en lo psicológico o antropológico). Para lo cual debe superar el canon de la primera *Crítica* (t. II, p. 375 y ss.). Aparece así la "autonomía de la voluntad" (nuevamente la tercera "antinomia" y la negación valorativa de las acciones dominadas, incluso secretamente, por un interés empírico: no podemos conocer nuestros verdaderos móviles, no podemos saber "con certeza que no es en realidad un secreto impulso del amor propio [el que] haya sido la verdadera causa determinante de la voluntad": si uno analiza sus actos, se encuentra siempre con "el querido yo" como potencia engañosa, capaz de simular la Ley: se trataría de un mal universal, de una "inmoralidad general". Al igual que en Descartes la duda se invierte en certeza, y de esta manera la duda práctica remite al solo imperativo categórico, doblemente abstracto, por cuanto obliga trascendentalmente y con un único deber que se manifiesta de distintas maneras. La maldad del "Canon" se invierte: se cambia de espacio, se abandona el terreno práctico de las acciones morales para considerar las condiciones de posibilidad de un juicio práctico puro, a priori, bajo la forma del imperativo categórico.

Para salir del círculo (voluntad-Ley-libertad y viceversa) Kant va a introducir la idea de dos mundos, y esto es lo propiamente kantiano, la pertenencia simultánea a los dos mundos (empírico y trascendental): "esto me permite representar a la vez como yo empírico sometido a la Ley y como Sujeto inteligible [trascendental] legislador de esa Ley"; se trata de la misma Voluntad actuando en dos niveles: como voluntad buena que constituye la Ley y como voluntad mala-empírica. El "Yo (sujeto noumenal) me da a mí mismo (yo empírico) la Ley". Es cierto que el mundo inteligible "no es otro mundo realmente distinto al de los fenómenos, sino otro punto de vista de este mundo": en realidad idénticos pero opuestos en el concepto, en la idea. Esto plantea el problema de un tercero intermediario o de reconocer en esta dualidad una falsa solución (como el tercer hombre platónico, que conduce a una repetición infinita). Al negar toda trascendencia

ontológica Kant está obligado a buscar la solución en la autonomía trascendental de la conciencia, dándole existencia (o ser), lo que contradice la primera *Crítica*: el *noúmeno* pasará de ser concepto límite (o perspectiva infinita de lo mismo, según Heidegger) de un objeto incognoscible, a ser una positividad. Este yo verdadero, o espontaneidad pura, es Voluntad (trascendental) que se auto-escinde en suprasensible y sensible: "Si yo fuera miembro únicamente del mundo inteligible mis actos serían perfectamente conformes al principio de autonomía de la voluntad pura"; voluntad pura, buena o perfectamente autónoma; la voluntad se puede volver "mala" al penetrar en lo sensible-empírico. Advirtamos que de ese mundo noumenal-inteligible-trascendental no podemos "conocer nada", que "sólo vale como una suposición". Pero si es así, ¿cómo demostrar que la Ley ética nos obliga? La solución no deja de ser paradojal (para Kant) pues se ve obligado a dar un salto semejante al que criticó acerbamente en los filósofos "idealistas": la razón práctica demuestra "su realidad y la de sus conceptos por el hecho"; la libertad trascendental "se revela por la Ley moral"; se trata de una revelación y no de una demostración (bien podríamos decir de una intuición intelectual). Dice Rogozinski: "En lugar [de plantear] cómo la realidad objetiva del deber podría sernos dada, se comprueba que ella nos es realmente dada [...] se parte ahora de la revelación de la libertad por la Ley y de la Ley misma por un hecho": si debo (la Ley), es porque puedo (la Libertad). A este hecho Kant "lo describe como una donación" que se da como "revelación": "Es la Ley ética de la que tenemos inmediatamente conciencia que se ofrece primeramente a nosotros". Antes de saber lo que la Ley ordena "tenemos conciencia de que hay ley" [si llamamos Ley o *nómos* al hay de lo abierto que "somos", entonces la Ley se presenta antes de cualquier mandato...]. En este sentido "la donación de la Ley por la razón es auto-donación y auto-revelación originaria de la Ley por sí misma. Don de la Ley por la Ley que se ofrenda ante todo a nosotros". Lo paradojal de esta facticidad es que la Ley se da a sí misma como Ley sin dejarse deducir de datos anteriores, sin "fundarse en una instancia más originaria, sobre un poder de la Razón o

del Sujeto, sobre una idea del Bien o la voluntad de Dios o sobre la verdad del ser" (Rogozinski, ob. cit., p. 92). Repito que, según Kant, se trata de un hecho "absolutamente inexplicable" (para explicarlo habría que retroceder a algo más originario, lo que es imposible). Su revelación nos llega "como una *voz*, como un llamado" (yo subrayo); esta vocación es primera, es el *factum* sin antecedente: antes de saber qué nos dice oímos la voz. Sin esta voz (que "es imposible no oír"; la oye "incluso el hombre más común") no habría filosofía práctica. Esta voz-de-la-conciencia (como en Rousseau) está siempre en el hombre: incluso en la más extrema abyección "no puede dejar de oír de tiempo en tiempo esta voz terrible": "este principio no exige ni búsqueda ni descubrimiento: él está [...] encarnado en su ser". Rogozinski se pregunta si no podría haber una falsa conciencia de la Ley (y se remite al caso Eichmann; también podría haberse remitido al relativismo antropológico, que ordena cosas distintas), de la Voz de la Ley; pero una cosa es la Voz (constituyente original como *nómos* de lo humano) y otra lo que ella ordena, y aquí sí pueden oírse distintas órdenes... "Podemos tener conciencia que la Ley nos obliga [o que somos-ley] sin comprender a qué nos obliga o comprendiéndola de manera equivocada". Aquí se pueden mezclar, y de hecho se mezclan, los niveles, y este sería "el enigma de la Ley": un llamado que ordena sin decir lo que ordena" [el "'sé justo' de la colonia penitenciaria kafkiana no nos dice –recuerda Lyotard– qué significa ser justo"]; de manera tal que el sujeto puede realizar el mal creyendo hacer el bien: "lo realizaría bajo la apariencia del deber, en nombre de la ley".

Las leyes morales no están sometidas a ninguna trascendencia: ni a Dios, ni al Ser, ni a la Razón, ni al Bien, vale decir a ningún principio superior a ellas mismas. La heteronomía pervierte la Ley. El acto moral no se realiza para obtener tal o cual cosa (el placer, por ejemplo), ni por tal o cual cosa (por una orden divina, por ejemplo), sino por sí mismo; el deber no tiene motivaciones fuera del propio deber. La "revolución copernicana" de Kant consiste en afirmar que "el don de la Ley pertenece a la Ley", "sin fundamento y sin sujeto" [por lo tanto podríamos decir que la Ley es lo trascendental en

cuanto trascendental o el *hay* en cuanto *hay* o lo abierto en cuanto fundamento abisal –sin fondo, sin fundamento]. No hay trascendencia divina, ni sujeto o razón que impongan la Ley: la Ley misma se pone como Ley, libre de toda hipóstasis, de toda metafísica. "Esta es la buena nueva kantiana: no hay autor de la Ley" (ante todo no hay un Dios que establezca la Ley [más bien lo que llamamos Dios es una hipóstasis de la Ley]). La Ley no es buena ni mala, no se inscribe en esta diferencia sino que es la diferencia, es decir, lo previo al bien y al mal o el a partir de lo cual hay bien y mal. No es la diferencia la que instaura la Ley sino que la Ley hace o pone diferencia. La Ley, además, y en la medida en que no es patológica –no está determinada por el placer, ni por la felicidad, etcétera– es, dice Kant, "terrible"; y es terrible precisamente porque no tiene en cuenta el deseo, el goce, el placer, sino que los enfrenta con el puro deber, vale decir que no produce ningún beneficio, ninguna ganancia: no se cumple, como dijimos, para tal o cual cosa. "Terrible" porque duele, porque "humilla" y "aniquila nuestra arrogancia", porque no entra en el juego de las economías, de la crematística. Pero si la manifestación de la Ley es una Voz (de la conciencia), cómo saber o distinguir si es auténtica o sólo es un simulacro (Eichmann sostenía que había cumplido con su deber oyendo la *voz* de Hitler). Kant responde que se debe "descartar como ilusoria y mala toda prescripción imposible de universalizar sin contradicción" [no se puede universalizar la muerte, porque implicaría la negación absoluta del género humano: dice Rogozinski: "Antes de cometer su crimen el asesino o el ladrón deben preguntarse si aceptarían vivir en un mundo donde el robo o el asesinato estuvieran convertidos en 'leyes naturales', y particularmente si un mundo semejante podría perdurar, subsistir de manera estable. Parece evidente, al menos para Kant, que un mundo donde el robo y el crimen fueran la 'ley' se destruiría inevitablemente, caería en el caos" (p. 158). Pero ¿por qué no se puede, como hace Sade, universalizar la muerte, desear el aniquilamiento de todo? ¿No está siendo determinado Kant en este punto por su propia ideología? No existe en el reconocimiento de una Ley asesina universalizada ninguna "contra-

dicción interna, ninguna imposibilidad lógica". Si la Ley es la libertad misma no puede tener ningún freno: ni patológico, por ejemplo el amor, ni trascendental, porque no hay nada por sobre ella]. ¿La *voz* de la Ley puede ser una Voz asesina (como la que oyó Abraham ordenándole asesinar a su hijo, contraviniendo el propio orden divino)? No en balde Hegel acusó a Kant de "formalismo", de haber ido demasiado lejos en la indeterminación, de reducir la Ley a una "forma vacía". Esta es la paradoja de la vuelta copernicana, de la "Ley de nada". Según el concepto de las "magnitudes negativas" habría aquí que distinguir entre un orden abstracto y un orden real: en el orden empírico, la manifestación de la Ley es sin garantía (salvo la universalización), en el orden trascendental la Ley es pura Ley: "voluntad santa" o sin Ley. En la *Crítica de la razón práctica* la Ley es definida por el imperativo categórico (la "única" propuesta, según Rogozinski). Hegel tiene razón, pero lo que dice es lo que dice el propio Kant: si se descarta todo principio heterónomo, es decir material, sólo queda un principio "formal": sólo una Ley formal, vale decir que sólo prescribe a la razón la forma de su donación-de-Ley universal, "puede ser a priori un principio determinante de la razón práctica". La Ley ética es Ley del mundo [por cuanto "esta Ley debe dar al mundo sensible [...] la forma de un mundo inteligible"]. Repito: "Querer la Ley equivale a querer que haya mundo y no nada" (Rogozinski, p. 163). Toda máxima debe pasar por la "ordalía" de la forma de una ley; si no pasa, ella "es imposible desde un punto de vista ético". El acto material debe someterse al principio formal (trascendental). Si bien no sabemos lo que la Ley ordena, sí sabemos cómo obedecerle, cómo debemos actuar: según el principio de universalización de la máxima [debe tenerse en cuenta lo que dice Rogozinski: "Si desde un punto de vista conceptual la forma se distingue de la materia, en realidad ella es la forma de su materia, inseparable de ella [...] La forma como tal es universalidad, 'una forma que consiste en la universalidad'". La forma se define "literalmente como don del ser", por eso es, dice Kant, "el problema capital de la filosofía" ya que "la esencia de la cosa consiste en la forma". Donación del ser: o bien el ser dona o bien

lo donado es el ser, y entonces habría un más-que-ser, un excedente del ser. Hay un concepto kantiano de forma que pasó desapercibido para el idealismo: en lugar de una diferencia sustancial entre materia y forma, el devenir materia de una forma pura. En Kant no se trata de una lógica formal, clásica, sino de una lógica-trascendental que funda la posibilidad a priori de un conocimiento objetivo (p. 136)]. La forma es forma-de-la-donación: forma-mundo. La universalidad abre, por otra parte, a una "comunidad universal de los seres razonables, ligados en la Ley y por ella".

La Ley vale para toda voluntad humana. La voluntad actúa según reglas y según fines: según reglas subjetivas, hipotéticas (si quieres tal cosa, haz tal otra) u objetivas, enunciadas por un imperativo categórico. El imperativo categórico es absoluto si (a) existe realmente, (b) si es un fin en sí, (c) si es singular y (d) si es condición "suprema" de la libertad. Estas condiciones son cumplidas por el "hombre", quien se "representa así su propia existencia", vale decir por la humanidad en tanto existe de hecho, singularmente (en cada "ser humano" o "persona"). De allí la segunda y célebre formulación del imperativo categórico: "Actúa de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de todos como un fin y nunca simplemente como un medio" (esto descoloca toda finalidad, digamos, empírica y, en consecuencia, toda política en sentido clásico). No hay un fin fuera de la voluntad: la voluntad "buena" es sin fin o tiene su fin en sí misma o no hay otro fin que la Ley [en este problema existen vacilaciones en Kant (por ejemplo, en su "doctrina de la virtud", donde habla de una acción que produce su objeto)]. Pero la doctrina afirma que ningún objeto y ninguna acción de la voluntad pueden ser considerados como absolutos, salvo la "buena voluntad": Voluntad sin fin (si tuviese un fin, éste no podría dejar de estar por sobre ella, no podría no determinarla), es decir, capaz de darse su propia Ley. Teniendo en cuenta que Voluntad, Hombre, Sujeto, Persona, son variaciones posicionales de lo mismo, de la misma abertura trascendental que desplaza las significaciones filosóficas clásicas tanto del Sujeto como de la Persona: "ya no es el Sujeto sino la Ley la que se

pone como principio práctico supremo, como fin absoluto" (absoluto quiere decir sin exterioridad: ni en un ser, ni en una razón, ni en un Dios). La Ley "en tanto fin en sí no le llega al sujeto como ley del Afuera o del Otro", en otras palabras, no hay heteronomía de la Ley. En cuanto a la "persona", Kant distingue entre personalidad-moral, es decir la libertad de un ser razonable y la personalidad psicológica; hay una personalidad lógica, trascendental, y una personalidad práctica que, basada en la facultad de la libertad, hace posible la imputación. La idea de persona y, conjuntamente, de respeto hace posible la existencia de otro como fin-límite de mi libertad; "otro" dice Rogozinski "sería el verdadero nombre del fin-en-sí"; yo sería, así otro del otro y, por lo tanto, "la persona kantiana se conjuga en la segunda persona" (ob. cit., p. 176). Es en y como respeto ante la posición absoluta del otro ("el hombre que veo delante de mí") que aparece "la única determinación práctica de la persona" (Paul Ricoeur). Tengamos en cuenta que el respeto al otro es respeto a la Ley (el otro es Ley): no hay que confundirse creyendo que el respeto es al otro como sujeto psicológico, es al otro como Ley, como Sujeto-trascendental. El "otro" es absoluto o fin-en-sí, por eso no puedo disponer de él "ni para mutilarlo, ni para explotarlo, ni para matarlo", y en esto se basa la segunda fórmula del imperativo: "Actúa de tal manera que trates a la humanidad, así en tu persona como en la persona del otro, siempre como un fin", nunca como un medio. No se trata, repito, de una persona psicológica, sino de una persona-trascendental, vale decir que es la Ley misma, y por eso la persona es digna de respeto. El enigma es la relación entre libertad y Ley [la libertad debe enfrentar la Ley, digamos esencialmente, pues en caso contrario sería un automatismo, y este enfrentamiento es la posibilidad del mal; según Kierkegaard: tiene que haber un enlace necesario que permita la relación, un algo (dios) heterónomo que establezca la Ley, en caso contrario (Kant) se plantea una contradicción: un sujeto que crea una Ley que debe obedecer bajo pena de castigo... el sujeto que establece la Ley, la Ley y el sujeto castigado por la Ley son lo mismo. La moral es "la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad"; la Ley ética

"sólo expresa la autonomía de la razón pura práctica". La autonomía "es esta propiedad que tiene la voluntad de ser ella misma su Ley". Según Rogozinski, esta concepción kantiana de la libertad como obediencia (o no) a una Ley auto-prescripta y de la Ley como un acto de la voluntad sobre sí es tomada del *Contrato social* (p. 182). Se trata de una Ley, repito, sin fundamento trascendente (ni en el Bien, ni en Dios, ni en un Sujeto). ¿Puede ser –como se pregunta Rogozinski– que haya una "alteridad constitutiva", un Afuera de la propia subjetividad, que sea donadora de la Ley al propio sujeto? Hegel asumió esta formulación pues, si el sujeto se da a sí la Ley, puede entonces también liberarse de ella y así acceder dialécticamente a un Sujeto absoluto liberado de toda Ley (si tuviese una Ley ya no sería absoluto [queda la posibilidad de identificar la Ley con el Absoluto]). La paradoja consiste en la afirmación simultánea de dos aporías: 1) si se sostiene la heteronomía de la Ley (por ejemplo, la Ley establecida por un Dios), se impone lo patológico: el hombre, en tal caso, actúa con miras a una recompensa, por el temor, etc., y no por la Ley misma; 2) si se sostiene la autonomía se da la situación "absurda" de que quien juzga y quien es juzgado son lo mismo. Para escapar a esta última aporía, Kierkegaard afirma la primera. Kant, por su parte, con miras a superar la paradoja introduce la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, voluntad pura y voluntad patológica, hombre noumenal y hombre *phaenómenon*. La Ley deja de ser Ley del sujeto para ser el sujeto mismo: "fondo subyacente que soporta al sujeto en su ser"; y en este sentido "la Ley es el 'sujeto del sujeto'".

En 1792-1793 se produce un nuevo "giro decisivo" en el pensamiento de Kant, éste se advierte por el uso de conceptos hasta entonces desconocidos: fundamentalmente el de "mal radical" y el de "comunidad ética". ¿Una segunda "fase" de su ética? Aparece un nuevo imperativo: "Haz del Soberano Bien posible en este mundo tu fin último". Este Soberano Bien es la expresión hiperbólica de la voluntad buena y de la voluntad buena total de la "Dialéctica de la razón práctica". Este concepto, como advirtió Hegel, cuestiona efectivamente el principio de autonomía sometiéndolo al ideal de la felici-

dad, a la búsqueda de un fin o al objeto del amor. El Soberano Bien o Dios deja de ser un ideal y pasa a ser una realidad; ya no es el hecho de la Ley el que da realidad a la idea de Dios sino la existencia objetiva de Dios la que da realidad a la Ley. Heine se burla de Kant, quien después de haber muerto a Dios lo resucita –dice– para no angustiar a su valet Lampe. Pero el Soberano bien puede ser interpretado como la Ley misma en su despliegue último, como "el principio de ligazón sintética de un mundo". El concepto mismo va modificándose hasta adquirir el carácter de "una comunidad universal", "la existencia de seres razonables bajo leyes morales" o "la humanidad [en] su perfección total". El Soberano Bien ya no es un concepto trascendente sino algo posible en este mundo, a realizar bajo la forma de "una comunidad ética". Esta es la interpretación "rigorista" de Cohen: "Unidad incondicionada de la voluntad y de la Ley" y, en este sentido, la Ley es ella misma el fin "último, el Soberano Bien". El Soberano Bien, sostiene Rogozinski, "es la Ley desplegándose en el mundo" (es, digamos, la realización material de la forma-Ley). El Soberano Bien no sobrepasa la Ley sino que la realiza. En este sentido la hipotética heteronomía de la Ley sólo es una "apariencia" producida por una concepción metafísica de la autonomía. Pero si la autonomía se comprende como auto-hetero-nomía (¿cierre idealista del problema?), es posible "integrar todos los pretendidos elementos heterónomos del Soberano Bien en la autonomía originaria de la Ley" (ob. cit., p. 226). Así Dios deja de ser un garante exterior de la síntesis y puede decirse que "Dios es la propia Ley personificada", "una figuración simbólica". El problema sigue siendo el del paso, sin un intermediario, de lo suprasensible a lo sensible. Este es el punto donde puede articularse esa posible "segunda ética" enunciada de modo fundamental en sus *Parerga*, en sus textos aparentemente "marginales", pero que en realidad culminan su ética a través de un desarrollo que bien podemos llamar laberíntico, donde se conjugan además de temas como el Soberano Bien como "comunidad", el del mal radical, el mal diabólico, dios, el amor, la virtud, la religión, la felicidad... Este último es central y de alguna manera ha obsesionado a Kant y confundido a mu-

chos de sus comentadores, entre ellos a Nietzsche. La tesis del rigorismo kantiano: no actuar por mandatos externos a la Ley (por placer o por deseo de felicidad, etc.) sino por la Ley misma, sin búsqueda de ningún tipo de compensación externa, ya sea trascendente o patológica. Pero este Kant rigorista no es todo Kant, e incluso es "rápidamente abandonado" (p. 235). Para ubicar el problema debemos remitirnos al "Canon de la razón pura", capítulo II, p. 380 y ss., de la primera *Crítica*. Dice Kant: "Todo esperar se dirige a la felicidad"; "Felicidad es la satisfacción de nuestras inclinaciones (tanto extensiva, con respecto a su multiplicidad, como intensiva, respecto al grado, como también protensiva, respecto a la duración)". Interés práctico o pragmático que ordena "haz aquello mediante lo cual llegues a ser digno de ser feliz"; pero hay además una felicidad pura, del mundo inteligible o "felicidad suprema". Por cierto, que en los *Fundamentos*... Kant regresa a la concepción "rigorista" que reemplaza lo patológico por lo racional, considerando que el primero es malo, y definirá el mal radical (el principio de placer pasa de esta manera a ser la regla de una "voluntad mala", "que es la nuestra en el mundo sensible"). En consecuencia, el "dolor" se inserta en el corazón del respeto por la Ley, pues implica una oposición del placer (lo que se critica, sin embargo, no es el actuar con placer sino *por* placer, ya que se desplaza el eje de la acción, ya no es la Ley la que manda sino el placer: éste o la felicidad, pasan a ser el verdadero móvil de la acción). Este rigorismo culmina en el "principio de apatía" o ausencia total de afectos, al que considera la "forma más sublime" de ética (esto justificaría la crítica nietzscheana). Según Rogozinski (quien no toma en cuenta el budismo y su exigencia de supresión de todo deseo), esta posición es insostenible, en cuanto rechazo de toda compasión y respeto hacia el otro (el mismo autor la compara con el papel del mal en el libertino sádico). Se trata de un placer sensible (impuro y patológico) enfrentado a un placer puro inherente al respeto por la Ley. Esta posición rigorista cederá su lugar progresivamente a una posición hedonista hasta convertir la felicidad en un verdadero principio: "Ser feliz es lo que necesariamente desea todo ser razonable,

pero finito; es, por lo tanto un inevitable principio determinante" (segunda *Crítica*, p. 107-108) [no debo actuar bien *para* ser feliz (soy feliz *por* actuar bien); la acción siempre se relaciona, bien o mal, con la Ley]. Son el sentido común y la tradición quienes desvalorizan ante Kant el rigorismo ético, sin advertir que el rigorismo produce un tipo de felicidad inteligible, superior a la felicidad sensible. Dice Rogozinski: "El gozo es el signo de que la moralidad se une con la virtud no sólo en el lejano ideal de un Soberano Bien sino en el instante mismo de la acción" y así accede al Soberano Bien en el ahora del acto, "como si la determinación de la voluntad por la Ley engendrara el placer, un placer práctico puro que Kant designa efectivamente como un goce [*Genus*] que 'se parece a la beatitud'"; ya no sólo se trata del placer sensible-patológico sino de un "placer intelectual" vinculado a la libertad. Anteriormente, el cumplimiento de la Ley era doloroso porque se enfrentaba precisamente al placer-sensible; ahora el propio cumplimiento de la Ley produce un placer en el acto de la libertad que podríamos llamar trascendental [esto, que es reconocido por Hegel, contradice afirmaciones kantianas fundamentales: es incomprensible un gozo o placer trascendental porque, precisamente, no hay más allá de lo trascendental]. El respeto no produce placer sino un "análogo del placer": "Cuando aflora la materia del respeto se está próximo al corazón del enigma, al 'núcleo' afectivo de la Ley, y para nombrar esto faltan los nombres"; pero Kant, exultante, dice que sí hay un nombre, y éste es "satisfacción de sí", satisfacción negativa inmutable, "la conciencia de no tener necesidad de nada, de ser independiente de toda inclinación sensible, y es en este sentido que se le dirá 'analogía de la beatitud' a la autarquía absoluta atribuida a Dios" (o a lo trascendental). Apatía o ataraxia de tipo estoico "de la cual no se comprende bien cómo se acompañaría de placer o del sufrimiento inherente al respeto". Beatitud o placer trascendental análogo o semejante a la beatitud o al placer sensible. Kant habría distinguido en una lección inédita "dos especies de felicidad, la que consiste en la satisfacción de los deseos e inclinaciones [...] y aquella que es puro goce sin necesidades ni deseos" (ob. cit., p. 247). [Allí

donde Kant habla de Dios yo leo trascendental]. La problemática de la beatitud y del goce justifica el desplazamiento del rigorismo kantiano y su reemplazo por una felicidad en la ética "como la materia de la Ley y la condición de su fin último". Pero, en última instancia, la felicidad no resiste, ante la Ley, la prueba de la muerte. El hombre, amenazado de muerte si no acepta mentir, puede sacrificar su vida por decir la verdad, vale decir, por respeto a la Ley; el principio de felicidad fracasa así ante el rigorismo de la Ley; el hombre, en este caso, prefiere sufrir antes que transgredir el principio de la Ley. Al decir que "puede" estoy afirmando la prevalencia absoluta de la libertad: el hombre es libre de morir o de no morir, por la Ley (esta posibilidad de morir por otro "¿no indica, precisamente, un más allá de la ontología semejante a las tesis levinasianas?", se pregunta Rogozinski; la muerte dejaría de ser así el Amo Absoluto hegeliano). [Habría que tener en cuenta que, al preferir morir antes que levantar un falso testimonio, el hombre podría experimentar una felicidad hiperbólica...; lo contrario sería el horror de una culpa sin límites...]. [No puede pensarse una libertad sin ley (la libertad es siempre libertad de elección entre una cosa u otra) ni una ley sin libertad (en este caso no se trataría de una elección sino del hecho de un puro mecanismo); por lo tanto debemos pensar en una voluntad con dos modos: la constricción (que sea autónoma o heterónoma es otro problema) y la libertad].

El mundo se encuentra en el mal. Kant habla de un "mal radical" (1792) en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (ed. Alianza); Schiller, Goethe, Herder y, en general, los pensadores "ilustrados", se indignaron confundiéndolo con una vuelta al pecado original. Indignación vana, pues Kant rechaza explícitamente el pecado como origen del mal. Con la idea de mal radical se anuncia una "nueva ética", una "segunda ética". Su ensayo sobre el mal está incluido en *La religión...* y se propone responder a la pregunta ¿qué podemos esperar? La existencia del mal podría "hacernos desesperar de nuestro destino e incluso de la misma Ley". Se trata de un mal que no depende de nuestras inclinaciones sensibles sino de una

"decisión libre", intemporal o pre-temporal, insuperable mediante "nuestras propias fuerzas" y exigente de otro trascendental, "como si la aparición imprevista y repentina del concepto del mal radical [...] lo obligara a confrontarse con su Afuera". En esta encrucijada insuperable (y a pesar de su negativa), el mal radical se muestra análogo al "pecado original" cristiano: pero ¿sólo análogo? Para Ragozinski (p. 270), el mal radical se sitúa entre la esfera práctica y la fe cristiana. Esto explicaría las vacilaciones e indecisiones de Kant al respecto y la reintroducción "de la paradoja en el corazón de la ética". Que se pueda llamar *malo* al hombre es "según Kant, un hecho primero, inexplicable e irrecusable". El "Ensayo..." de 1792 "presenta así el mal radical como un 'hecho inteligible' que será el fundamento de toda falta empírica, del *factum phaenomenon* de la falta" sin pertenecer, no obstante, al orden nouménico; y esto es sin duda paradójico: ni empírico, ni puramente racional, "insituable en su sistema", una suerte de contra-Ley en el interior mismo de la Ley. En la p. 272 de su libro, Ragozinski expone las contradicciones de Kant al respecto: nociones ambiguas, inestables, paradojas y oxímoron, "son el precio a pagar por quien trata de decir lo indecible". En oposición a una suerte de bien-radical u original rousseauniano, lo que Kant plantea es un mal positivo (en la problemática de las magnitudes negativas), realmente opuesto a la Ley. Llamamos mal a la no obediencia a la Ley, pero no es una carencia sino un acto-libre de elección contra la Ley. [No podemos pensar una Ley previa o sin libertad, ni una libertad sin Ley: en tales casos tanto una como la otra serían sin fundamento real o absurdas; ¿Ley para qué, si uno estuviera constreñido absolutamente? Y ¿libertad para qué, si no se pudiera efectualizar?]. La Ley/libertad implica necesariamente un bien y un mal en potencia y su efectuación por una voluntad-libre. En el acto-malo y en el instante de su realización la Ley negada se sustrae y vuelve potencialmente real. Tanto el bien como el mal deben ser realizados, lo cual supone afirmación o negación del mandato; en la negación, la Ley se substrae sin aniquilarse. ¿Es en este sentido que puede decirse que el mal-radical está "enraizado en la libertad" (p. 274)? El "fondo" del funda-

mento del mal es la libertad; vale decir que sin libertad no podría existir lo que llamamos mal, el acto malo no es malo en cuanto acto de voluntad sino en cuanto acto de negación de la Ley: la voluntad en cuanto tal es libertad y por lo tanto puede realizar un acto que llamamos malo (niega el imperativo) o el acto que llamamos bueno o de cumplimiento del imperativo. Sin embargo, el reconocimiento empírico (omnímodo) del mal no basta para justificar un mal-radical enraizado en el carácter inteligible; este es "un conflicto entre dos posiciones incompatibles: una que deduce el mal radical del *factum* de la Ley... asignándole un lugar trascendental; otra que lo reduce a una determinación empírica de la naturaleza humana" (p. 276). [Me atrevería a pensar que no puede haber ni un mal ni un bien trascendental: lo trascendental es la voluntad-libre y la Ley –ya sea inmanente o trascendente– conformando la unidad del hay como donación]. No obstante, al comienzo de su libro Kant sostiene la existencia de una "disposición originaria al bien en la naturaleza humana", para de inmediato (3ª Sección) sostener "que el hombre es malo por naturaleza". Esta contradicción es resuelta por Kant introduciendo el término "inclinación", con lo cual se deduce que el hombre "no está corrompido en su fondo, en su disposición primera al bien". [¿Pero el término "inclinación" resuelve realmente la aporía? ¿Puede fluctuar el término entre libertad y constricción sin deslizarse ya sea hacia una o hacia otra? ¿Coexisten, como dice Rogozinski, la Ley y el mal? A mi juicio, se trata de planos distintos de validez: el mal es el no cumplimiento de la Ley que funda lo humano en cuanto tal; el mal es segundo; lo primero es la Voluntad como Libertad y Ley co-perteneciéndose como unidad de lo Abierto; si la Voluntad-libre se opone empíricamente a la Ley, estamos en presencia del mal. En realidad, la inclinación al mal es la Libertad: si no estuviera inclinada –vale decir en potencia– al mal, no se comprende cómo podría actuar malamente]. Descartada la idea de un "injerto" del mal en nuestra bondad natural, el problema del origen del mal "se vuelve cada vez más oscuro". Hay una encrucijada: el origen del mal no está ni en la sensibilidad, ni en la razón pura, ni en la propia Ley... ni en una "corrupción

de la razón moral donadora-de-la-ley". A lo que Kant se enfrenta es a la hipótesis de una "razón por así decir maléfica" que libere de la Ley moral y convierta al hombre en un ser diabólico; esto es lo Imposible, "el abismo del kantismo", la existencia de una voluntad "absolutamente mala", la "simple Idea de un máximo de mal que supera a la humanidad"; hay que distinguir entonces, insisto, entre un mal-radical propio de la naturaleza humana y un mal-absoluto o diabólico (según Rogozinski, no podría excluirse, en función de la libertad, "la posibilidad de una voluntad absolutamente mala originada en una síntesis de la libertad y de la Ley": "la universalidad de la Ley no prohíbe de ninguna manera concebir una voluntad diabólica que convertiría en 'ley' oponerse universalmente a la Ley" [esto es imposible si tenemos en cuenta lo dicho por este autor en la p. 191: "lo que llamamos Dios 'es por así decirlo la Ley moral misma'"]; pero, de realizarse esta posibilidad, desaparecería el género humano; no está excluida –toda la obra de Sade es una negación escrita de esta exclusión– pero es imposible realizarla, porque realizándola se volvería impensable [los grandes genocidios de nuestro siglo, incluso en su monstruosidad, demuestran esta imposibilidad práctica]). Entre lo sensible y lo diabólico, ambos imposibles como origen del mal, Kant debe plantear una solución que podríamos llamar de compromiso: un sujeto será malo cuando manteniendo el motivo racional, es decir la Ley, lo subordine al motivo sensible, al egoísmo y al deseo de felicidad (p. 281). "Una distorsión formal de la relación con la Ley"; y esta distorsión es nuestra "culpa", la raíz del mal. Se vuelve a introducir el rigorismo: "El principio de la felicidad se presenta nuevamente como fuente (al menos indirecta) del mal". El culpable reconoce la autoridad de la Ley y al mismo tiempo la viola. Rogozinski considera que esto es muy simple: o acto diabólico o una "infracción anodina", sensual. Aquí encuentra su justificación la distinción entre sumisión a la Ley y obediencia o desobediencia a la misma Ley que se acata formalmente. Esta distinción nos habla de una voluntad que puede ser "perversa", es decir, que aun reconociendo la Ley la viole. Y este hecho vuelve posible que la Voluntad por el mal se vuelva

hiperbólica y constituya la máxima del mal en Ley: el mal-como-Ley. "Tal es el *Abgrund* de la ética, ese 'abismo' donde todo se hunde sin retorno", que Kant avizoró en el "crimen inexpiable" de los jacobinos al ejecutar a Luis XVI. "Pues el mal más extremo se realiza siempre en nombre de la Ley, pretendiendo obedecer fielmente a las 'leyes' inmanentes de la Historia o de la Vida que se encarnan en la voluntad inflexible de un Sujeto –Partido o Guía, Clase o Raza– y prescriben el imperativo del terror y del exterminio". El mal, así, no sería producido por una razón maléfica "capaz de liberarse de la Ley" sino por la Ley misma volviéndose contra la Ley... Pero Kant no puede aceptar esta torsión, posible teóricamente pero imposible de hecho, que llevaría a la aceptación de un mal diabólico, más allá del mal radical mismo, y así revelaría "un fondo inhumano en el hombre, una voluntad de nada en el corazón de la voluntad y algo así como una parte maldita en la bondad del ser" (p. 285). Frente a este infierno, Kant recurre a la idea de gracia. Enigmática frase: "Somos impotentes de devenir buenos por nosotros mismos, pues para esto deberíamos ser ya buenos" [no podemos ser lo que ya somos y, si no lo somos, no podemos serlo]. Teológicamente, esta imposibilidad se explica mediante la Gracia (heteronomía); pero en una ética autónoma ser bueno o malo es obra del hombre mismo: "El origen del mal se ubica en un acto de libertad" (p. 287). [Si en su *ser* fuese bueno o malo en absoluto, no podría haber libertad, luego no puede haber ni un mal ni un bien trascendental: *hay* es lo trascendental]. Ahora bien, si se afirma un mal-trascendental-inteligible, es necesario introducir, para explicarlo, la idea de "una Caída originaria que precedería a nuestra falta personal [...] la tesis [agustiniana] de un pecado original o de la predestinación". Nueva aporía: el mal debe ser fruto de mi falta y, al mismo tiempo, llegarme desde Afuera y desde Antes. Es cierto que para descubrir la radicalidad del mal debe haberse producido "el bien, como una 'explosión' en medio de la vida" [sin término de comparación, ¿cómo poder hablar del mal?]. "Si se concibe la disposición al bien como la única originaria [llamemos bien al hecho trascendental, al hecho de que haya lo abierto infinito del *hay*] y el mal como

una caída o un injerto, es posible representarse ese Giro [hacia la Ley] como un regreso al bien". Pero si el mal fuera radical-inteligible, "no podría ser vencido sino por una ruptura también radical: no por una 'reforma progresiva [...] sino por una revolución en la intención del hombre'" (p. 288). Kant dirá que el "viejo hombre [...] sólo puede volverse un hombre nuevo por una suerte de regeneración (de re-nacimiento: *Wiedergeburt*), vale decir por una nueva creación". Este es un problema para la autonomía: ¿cómo imaginarse un nacimiento en un Otro que fecunde? Al misterio del mal se agrega otro misterio, del que Kant reconoce su carácter "insondable": que un hombre malo por naturaleza se haga a sí mismo bueno supera todos nuestros conceptos. En tal caso, la recurrencia a la Gracia es un *parergon* que debe ser sostenido por la propia libertad sin intentar remplazarla: nada –ni la posible gracia– nos exime de la libertad. Seguramente esta solución –dice Rogozinski– no satisfizo a Kant, porque en los capítulos siguientes vuelve sobre el tema de la conversión y de la Gracia. Si el mal radical me llega de otro, "una conversión puramente individual no llega a superar el mal en su origen" pues siempre subsiste el peligro de una vuelta, de una recaída en el mal, y esto es posible por los hombres con los que el hombre está en relación (por eso se habla de una duplicación, de un "segundo mal radical" suscitado, dice Kant, "por la sola presencia de otro": "Es suficiente que estén allí, que lo rodeen, que sean hombres, para que se corrompan mutuamente en su disposición moral"). El otro, a la vez que me presenta la Ley, me precipita de nuevo en el mal –un mal que ahora parece surgir "en el lugar mismo de la Ley". Esta "dimensión comunitaria" de la existencia es la que plantea la necesidad de una "segunda revolución ética", ajena a la política que, como lo demuestra la Revolución Francesa, sólo agrava el mal que pretende erradicar: se trata, en cambio, de fundar una comunidad ética mediante una revolución ética. (No se sabe si esta comunidad es el resultado de la unión de hombres ya liberados del mal radical o si es la condición para su liberación); el Soberano Bien ético consistiría en la extensión a la humanidad de la supresión del mal-radical: el Soberano Bien sería, desde esta perspec-

tiva, la forma-de-comunidad-de-la-Ley. Si esto es así, si la liberación individual presupone como su condición la liberación de la comunidad, como comunidad-ética, entonces lo que se problematiza nuevamente es la Autonomía (la autonomía individual sería el mal-radical, la comunidad-de-la-Ley sería la "Iglesia invisible", en cuanto expresión simbólica de ese requerimiento o "pueblo de Dios": "Dios" personificaría la alteridad de la Ley). [Kant sabía que esa "Iglesia invisible" consiste en lo trascendental, de allí su eternidad, su no-tiempo. Todos, ya, en el instante único de lo Absoluto conformamos ese *hay*, esa abertura sin inmanencia y sin trascendencia a la que llamó, porque de alguna manera tenía que llamarla, *iglesia invisible*]. Dice Kant: "La Idea sublime, nunca plenamente realizable, de una comunidad ética, se pervierte en las manos humanas", e incluso en las Iglesias visibles; esta perversión cuestiona incluso la promesa del Reino, "la posibilidad de una liberación total". Este simbolismo introduce la idea del *como si*: "La pura religión racional consiste sólo en 'considerar nuestros deberes como mandamientos divinos', en respetar la Ley como si ella viniera de 'Dios'" (p. 294). Las iglesias visibles son "un falso culto porque invierten totalmente el orden ético" instaurando un culto "patológico" (en sentido kantiano) fundado en la idea de castigo y de recompensa: se trata de una "locura religiosa" o "despotismo espiritual de los sacerdotes". Locura religiosa que "posee la misma estructura que el mal radical", "ella es el mal radical" que resurge en el seno de las iglesias para apartar al hombre de la fe auténtica. Este mal se funda en un delirio de la razón práctica, en la "ilusión consistente en considerar la simple representación de una cosa como el equivalente de la cosa misma" (ver *La religión*..., p. 231), "la locura religiosa se representa la personificación simbólica de la Ley como una persona real que erige en Sujeto creador (en 'Autor') de la Ley –y es así como 'nos hacemos un Dios'". Kant, a diferencia del Iluminismo, no ve la locura religiosa como una simple "superstición" sino como una "perversión esencial de la auténtica fe ética, a la que invierte y sumerge en el mal" (p. 295). Tanto el individuo como la comunidad se muestran incapaces de superar el mal radical: a cada

avance hacia la Ley responde una recaída más grave en el mal, en un mal extremo donde la propia Ley se confunde con el mal. Por naturaleza, el hombre estaría expuesto al mal [y así es], y nada puede evitar el "caer en una salvaje desesperación". Rogozinski cita un texto "admirable" donde "todo es dicho": "Es una particularidad de la moral cristiana representar el bien ético no diferente del mal ético, como el cielo de la tierra, sino como el cielo del infierno. Esta representación, por cierto imaginada y como tal escandalosa, no por ello es menos justa en sentido filosófico. Sirve precisamente para impedir que se considere el bien y el mal, el Reino de la luz y el Reino de las tinieblas, como vecinos uno del otro y como perdiéndose uno en otro mediante grados paulatinos, e invita a representarlos a uno del otro separados por un inconmensurable abismo. La heterogeneidad total de los principios según los cuales se puede ser súbdito en uno u otro de estos imperios, y a la vez el peligro ligado a la representación de un estrecho parentesco de las propiedades que califican para uno u otro autorizan este modo de representación que, a despecho de lo que contiene de horroroso, es a la vez sublime" (*La religión...,* p. 210). Se plantea así la intrincada relación de co-pertenencia entre el bien, el mal y la Ley (Kant no se refiere a san Pablo, quien, sin embargo, planteó que "sin Ley el pecado es cosa muerta" y suplantó la Ley por el amor. "Nunca Kant hubiera aceptado considerar el mal ético como la condición del giro hacia el bien [...] de hacer del mal un momento del bien" (p. 300). Pero el mal, si no está implicado en el bien (la Ley), necesariamente se convierte en mal-real, en mal también él trascendental. De nuevo estamos "en el corazón del enigma": ¿el origen del mal estaría, como sostiene Cohen, en el bien mismo? [El bien, para ser bien necesita del mal como término de comparación, en caso contrario no habría ni bien ni mal: los actos serían actos puros o absolutos o vacíos; lo que ocurre es que el mal, lo mismo que el bien, se une en la libertad como raíz común, y la libertad es el bien o el hombre mismo. No creo que puedan considerarse trascendentes (teoría maniquea), ni cosas, sino modos de la acción de la libre voluntad que es el hombre; el mal no es negación del bien sino negación

del imperativo dictado por la Ley que constituye lo propiamente humano: el mal sería la voluntad que en el acto de su libertad niega al hombre mismo; la positividad-realidad del mal se funda (pero no es) en la Voluntad; de allí que el fundamento del mal no sea un mal, sino la Voluntad, que es previa al bien-mal, que es su potencia].

A la acusación de maniqueísmo, Schelling responde, como Kant, haciendo del mal el efecto de una decisión libre entre dos opciones, ninguna de las cuales es mala o buena, sino que la llamamos mala o buena según su libre relación con el mandato de la Ley. Según Schelling, el mal descansa en una inversión de los principios, en una perversión positiva de los principios, sin que sea una esencia-fundamento *malo* (sin que sea, diría Kant, trascendental). El problema, en Kant, sería el de "pensar lo Otro de la Ley, la instancia adversa [real] que está en el principio del mal como su Otro, indisociable de ella e implicada en su donación". Este sería el fundamento del mal: otro = X, una culpa originaria que se enfrenta a la Ley: "principio formal de todos los actos contrarios a la Ley" (p. 312) que enfrenta a la libertad con la Ley. El mal radical encontraría así su fundamento en una culpa originaria ("más originaria que la disposición al bien"). Podríamos tal vez hablar de un otro nouménico de la Ley (de una Ley como *prius* de la Ley) pero, en tal caso, ¿no caeríamos de nuevo en el maniqueísmo? ¿Cuál es el papel de la culpa? Sin Ley no habría culpa equivale a decir que sin hombre no habría culpa: sin Dios, ¿cómo podría haber culpa?, ¿ante quién la habría? A la inversa: sin culpa, ¿habría Ley? Esto equivale a decir que el hombre sería Dios; la palabra Ley carecería de sentido porque culpa-Ley, aun siendo distintas, forman una unidad. "La dificultad consiste en pensar el quiasma de la Ley y de la culpa a la vez en su unidad originaria"; unidad que es necesaria necesidad: no puede pensarse la Ley sin la culpa, es decir una Ley como puro espíritu o un puro acto que no necesitaría Ley. Debe tenerse en cuenta la distinción esencial entre fenoménico y nouménico: en éste no hay propiamente temporalidad, hay sólo trascendentalidad eterna, sujeto-libertad-voluntad-Ley trascendentales; lo demás, la complejidad del acto, debe ubicarse en lo empírico. Por

eso puede decirse que cuando actúo no soy libre, porque la acción transcurre en el tiempo empírico, en esa sucesión de "puntos" que constituyen propiamente la temporalidad y en la que el punto precedente determina el punto siguiente, mientras que trascendentalmente hay únicamente el instante, el ahora-eterno: "El tiempo –dice el *O. P.*– no tiene duración. Su ser (ahora, futuro, al mismo tiempo, antes, después) es un Instante". Así, nuestra vida debe considerarse como "unidad temporal, vale decir como un todo", la existencia "no es divisible en secuencias temporales, sólo puede concebirse, contrariamente, como unidad absoluta" que se anuda en el Instante. Así, la decisión ética es fruto de una Decisión siempre nueva porque recomienza "continuamente en un único instante que es todos los instantes", de allí que "un tiempo cualquiera sólo puede ser pensado como parte de ese tiempo único e inmenso"; de donde el tiempo, el instante, no está en el tiempo. Pero si el Instante es absoluto, no se puede vincular la Ley y la culpa a dos horizontes temporales: a un pasado malo y un futuro redentor (este habría sido el error de Schelling y Schopenhauer: haber remitido el origen del mal a un trasfondo del pasado, a una necesidad eterna de una voluntad primera irrevocable; y de quienes remitieron la reconversión ética a un futuro, etc., "sin advertir –ambos– que todo el pasado y todo el futuro confluyen en el Instante" (ob. cit., p. 324)). En esta perspectiva debe entenderse la afirmación de que "la unidad temporal total de la existencia se determina según la elección del carácter inteligible". Pero si el Instante es absoluto la culpa se vuelve también absoluta, es decir irredimible, y hasta la más leve falta "se presenta como un crimen inmortal, inexpiable". Es como si el acto-malo impregnara a partir del Instante absoluto la totalidad del tiempo, volviéndose también él eterno, sin posibilidad de redención. Según Rogozinski, "la ética de *La religión...* sería por lo tanto una ética de la desolación"; lo propiamente terrible es no poder insertar el Instante de la decisión en el tiempo de los fenómenos, donde el pasado es pasado y no eternidad.

El rostro de la nueva ética kantiana se caracterizó: como paradojal, sustraído a las certezas del sentido común moral; como re-

flexionante, por cuanto la indeterminación de la Ley vuelve equívoco todo juicio determinante y nos "obliga a juzgar sin reglas"; como trascendental o noumenal-inteligible; y como regido por una Ley inmanente al mundo, es decir sin Otro, e inmanente a ella misma en su auto-donación no sujeta a principios trascendentes, porque no es Ley de Dios, ni del Bien. Finalmente, Rogozinski piensa que la fuente última de la ética se encuentra en *La religión...*, considerada como la "clave de bóveda de todo el sistema". Hay que tener en cuenta que la última aporía (la de la culpa en su eternidad insuperable) sólo puede salvarse mediante "un salto a la esfera de la fe". ¿No será esta la última aporía? Pues si "por el nombre de 'Dios' se designa un ente trascendente que se consideraría autor de la Ley, entonces la ética kantiana es rigurosamente atea o, más bien, a-teológica –hasta en *La religión...*– puesto que el recurso a 'Dios' es sólo simbólico, utilizado para 'personificar'". Dios sería así una trascendencia-inmanente trascendental. Lo mismo ocurre con el "sujeto", en ambos casos se toma como real "lo que sólo es un símbolo". No deja de ser sorprendente que, finalmente, Rogozinski diga que con la Ley kantiana ocurre como con el tiempo en san Agustín: "Mientras más lo interrogamos más se oscurece su evidencia en la reserva lejana de un secreto". ¿El secreto, o el tema último, consiste en que "la Ley kantiana es 'otro nombre para el ser'"? Y en tal caso la Ley, la apertura o el más al que llamamos "hombre", sería más que ser. [Derrida se interroga: "¿La ley otro nombre para el ser: el ser otro nombre para la ley?"]. ¿Más allá del ser...?

La interpretación de Rogozinski nos deja en la incertidumbre. Incertidumbre que se deriva, ante todo, de vacilaciones y contradicciones del propio Kant, pero, fundamentalmente, de no haber centrado el análisis último en el concepto fundamental de lo trascendental dándole la importancia decisiva que tiene en el *O. P.* La distinción entre empírico y trascendental le permitió a Kant establecer una base inamovible de análisis; las paradojas y contradicciones a las que se ve enfrentado son consecuencia de una profundización analítica de esta base teórica y no una deriva azarosa que pondría

en cuestión la base misma de su filosofía. El hecho de que no haya Dios o, lo que es igual, que no pueda demostrarse racionalmente su existencia, y que en todo caso deba recurrirse a hacer *como si* existiera y a la analogía es esencial en relación con el concepto de autonomía en el tratamiento del problema ético. Es cierto también que las aporías a las que se enfrenta lo obligan a la construcción de nuevos conceptos, muchos de ellos problemáticos e incluso, muchas veces, infundados. Pero esto no debe hacernos olvidar el continuo de su pensamiento, algo así como la estructura ideal donde transcurre su discurso filosófico. En el *O. P.* (p. 661) Kant dice que "el idealismo trascendental es la clave para la solución de todos los misterios del entero sistema del mundo".

[En el orden empírico no podemos saber si existe o no existe Dios (entendiendo por Dios –sólo en sentido analógico: p. 606– una sustancia o una persona omnipotente, causa de sí, creador del mundo y del hombre, absolutamente bueno, justo e inteligente), este es el límite extremo al que llegó la primera *Crítica*, pero debemos hacer *como si* existiera. Este "como si" es enigmático, al menos que lo diga Kant, quien ha demostrado que de lo trascendente, del *noúmeno*, no es posible decir nada real, con sentido, ante todo porque cualquier cosa que digamos es una antropologización. Pero si no podemos decir nada y menos que nada atribuirle existencia o ser, ¿por qué debemos hacer como si tuviera existencia? Si lo que se llama Dios es un *flatus vocis*, un puro sonido sin contenido, ¿por qué concederle una existencia al menos hipotética? ¿Para darle un fundamento al mandamiento ético en el orden empírico? ¿Nada más? ¿No podría interpretarse incluso como una vacilación que abarcaría tanto al sujeto como al objeto del enunciado sacándonos del orden onto-teo-lógico de la metafísica en un giro hacia otra cosa? ¿Qué otra cosa? Hacia un estado más allá del ser o de otro modo que ser, podríamos decir un estado-de-pura-expectativa que no puede decidirse (in-decidible) ni decirse (indecible) pero decide existenciaria y existencialmente. No podemos decir nada, pero el *hay* del orden trascendental (el puro y absoluto ¡hay!) tiene implicancias, y tal vez la mayor sea lo abierto

como lo que llamamos Dios-mundo-yo, co-perteneciéndose y copertenecientes a la apertura como tal].

[Para una posible teología kantiana: en el orden empírico es imposible demostrar racionalmente la existencia de Dios. Hay fenómeno y *noúmeno* (ya sea que este último se considere como el límite del conocimiento o como una cosa en sí desconocida). Los fenómenos adquieren las formas espacio y tiempo de la intuición y las formas de las categorías del entendimiento (ser-sustancia-causa, etc.). Del *noúmeno* como cosa-en-sí no puede decirse nada, es un presupuesto implícito en la idea de fenómeno (pero el fenómeno toca al *noúmeno*, está cargado de *noúmeno*). En esta suerte de gradación formal, el último nivel corresponde a las ideas regulativas de la razón: la idea de hombre, de mundo y de Dios, cuya función es la de ordenar el universo fenoménico, pero cuya existencia es ideal y no real. El *noúmeno* como en-sí es incognoscible; lo que conocemos es una con-formación cognoscitiva (podríamos decir una humanización) del *noúmeno*. Si espacio-tiempo-causa-ser-sustancia son esquemas humanos impresos en la materia del conocimiento, es impensable conocer una materia sin las formas del conocimiento (de allí, como ya dijimos, la necesidad del salto intuitivo al absoluto, la "intuición intelectual" propia del "idealismo" como respuesta a la imposibilidad de un conocimiento de la cosa-en-sí kantiana, pero sin desconocer que tal salto, racional o místico, siempre es algo humano, y todo lo que se diga al respecto es un decir humano)].

El orden "trascendental" carece de determinación, de atributos: se trata de un orden blanco, de un hueco sin márgenes o de un vacío que carece de tiempo, de espacialidad y de ser. Podemos decir que hay lo trascendental, pero no que lo trascendental es. Al hay mundo, hay hombre, hay Dios o, mejor dicho, a mundo-hombre-Dios lo llamamos "hay" sin poder rendir cuenta de ese *hay* porque no se lo puede comparar o medir con otra cosa: hay-mundo pero mundo es incomprensible; y lo mismo ocurre con el hombre y con Dios. Toda pregunta respecto al porqué o al cómo de hombre-mundo-Dios carece de sentido. No se puede responder porque no hay nada distinto o dife-

rente, nada que sirva de fundamento al hay = hombre-mundo-Dios. Podríamos agregar: voluntad, libertad, creatividad, amor... todas las palabras maestras de la metafísica. Puedo decir que hombre = ser, pero no que el "hombre" es tal o cual cosa; hombre es absolutamente incomprensible, indecible, indecidible... No se puede salir de hombre, ni de mundo, ni de Dios, para volverlos objetos de conocimiento. Puedo decir este hombre es alto, pero no puedo decir que Hombre = alto. Quiero decir que no es posible calificar o determinar el Absoluto (hombre, mundo, Dios, como absolutos). A esto se refiere lo *trascendental* kantiano, al presupuesto absoluto que es esto (lo trascendental) llamado hombre o mundo o Dios o voluntad o espíritu...

[Este hecho que podemos llamar "yo" (o conciencia, sujeto, Dios, mundo, voluntad, alma, espíritu, exceso, expectativa, presencia u otros nombres posibles) es incomprensible, pues no podemos objetivarlo. No se trata de un hecho irracional sino trans-racional o post-racional, algo que incluso una razón hiperbólica no podría captar por serle absolutamente extraño. En este sentido el *hay* aparece como un milagro. Hay-algo-esto, que llamamos mundo, yo, Dios, pero que no sabemos qué es y ni siquiera si es (porque el es no es). *Hay*, como conciencia absoluta a la que Kant llamó trascendental, una extrema posibilidad, incluso la posibilidad-imposible por impensable de Dios, de yo y de mundo. No algo donado o creado sino la presencia absoluta del absoluto, ni inmanente ni trascendente, previa a todo, pero sin previedad de algo o inmemorial. No puede ser un misterio: es-sin-ser lo-que-es-sin-ser; carece de cualidades, de atributos y de determinaciones; no puede compararse analógicamente con nada o es-sin-ser ella misma. Podríamos decir que se trata de una abertura infinita en abertura infinita. Pero alguien habla, alguien está diciendo estas cosas (¿o estas cosas son el alguien?) (es la pregunta de Nietzsche: ¿quién habla?; y la respuesta de Heidegger: "el habla habla"): el *hay* está diciendo estas cosas que llamamos hay. (Yo-mundo-dios son construcciones; pero ¿quién construye esas construcciones y con qué "materiales" de construcción las construye? ¿O se construyen solas y sin ningún "material"? Pero entonces ¿por qué hablar de "construc-

ción"? Y si se trata de una donación, ¿quién hace la donación? Y si no hay ni donante ni donatario, ¿por qué seguir hablando de donación? ¿O una donación absoluta nos exime de preguntar sobre el donante y el donatario? ¿O sólo queda un antropomorfismo-idolátrico que en alas de la fe cruza el abismo de la distancia para afirmar la existencia de un constructor supremo o "Dios"? ¿O sólo queda la contrapartida: el silencio absoluto en la posibilidad de una nueva partida inimaginable, porque imaginarla ya sería una vuelta a lo mismo?)].

["Trascendental" es lo abierto mundo-yo-Dios. Decir que hay mundo, yo o Dios equivale a decir lo abierto; no algo abierto, no un mundo, un yo o un Dios que estén o sean lo abierto, sino lo abierto sin nada, y a lo abierto sin nada lo podemos denominar eventualmente (innecesariamente) mundo, yo o Dios. Decimos que lo abierto de lo abierto no puede nominarse de ninguna manera, ni con la palabra mundo, yo o Dios, ni con ninguna palabra. No obstante llamamos "mundo" a un hay-algo o hay-mundo. Aquí se plantean dos alternativas: las tres "ideas" (mundo, yo, Dios) son absolutamente distintas, como mónadas o son tres denominaciones jerarquizadas de lo mismo, como si lo trascendental fuera en ascenso hacia lo infinitamente abierto (lo que los griegos llamaron lo-sin-límites: *ápeiron*); hacia lo más posible e, incluso, más-que-lo-posible; hacia la imposible efectuación de la totalidad de las potencias, una dimensión de supremo trascender lo empírico pero subsumiéndolo en el trascenderse (o "superándolo" de manera inédita, post-dialéctica) a ese abierto espiritual divino que Kant llamó trascendental, que equivale al uno-todo o todo-en-todo, pero no como lo mismo. ¿Cómo pensar esto? ¿Es posible pensar la diferencia en lo mismo? ¿Una diferencia absoluta en lo mismo absoluto? ¿En-el-uno-la-diferencia heraclítea hará referencia a esta aporía? ¿Todas las cosas están en Dios pero no son Dios (si lo fueran, ¿qué agregaríamos?)? ¿O llamamos Dios al *hay*? ¿Lo "trascendental" como común denominador de la diferencia (algo así como la *diferancia* derridiana?, ¿como la infinita posibilidad de lo posible?)].

[¿Lo trascendental como la "singularidad" de un hueco que llamamos "mundo-yo-Dios" y que se desplaza por el lenguaje como un

vacío, como un hay previo al mundo, al yo y a Dios? En realidad, cuando hablamos del "yo", del "mundo" o de "Dios", no hablamos de nada, porque de ellos no podemos saber nada: son, como dice Kant, "ideas regulativas"; pero ¿ideas regulativas de qué? Del *hay*, sólo del *hay*. En ese hueco (el *hay*) no existe "hombre" sino el *hay* que llama "hombre" a ese hueco-*hay* que llama hombre al *hay*: sin espacio-tiempo-ser-causa (digamos, por ejemplo, que la luz es infinitamente lenta en el puro instante de la dimensión trascendental; digamos también que no hay lejanía ni cercanía en la absoluta presencia trascendental; digamos, por último, que lo trascendental está fuera de toda categoría y que, por consiguiente, no es; lo absoluto, lo infinito, lo trascendental, implican la destrucción o el borramiento de toda ontología. Más-allá-del-ser o de otro-modo-que-ser apuntan a la imposibilidad del habla, señalan la dimensión inconcebible que Kant, de una manera en última instancia vacilante –como lo demuestra el *O. P.*–, llamó trascendental)].

En la *Crítica de la razón pura* Kant afirmó que "yo tengo siempre el universo en el concepto, mas no en modo alguno (como conjunto) en la intuición" (ob. cit., t. II, p. 205) (porque no hay *uni*verso, en todo caso hay un *pluri*verso infinito); se trataría, en tal caso, de una proyección indeterminada. Mas como el concepto "no puede dar un infinito determinado, pero tampoco un finito determinado (absolutamente limitado)", entonces no podemos "suponer" finita ni infinita la magnitud del mundo. Es imposible, por lo tanto, afirmar la infinitud o la finitud del mundo: "Los fenómenos del mundo están limitados condicionalmente, mientras que el mundo mismo no lo está, ni condicionada ni incondicionadamente" (p. 207). No hay "mundo" o llamamos mundo a la hipóstasis hiperbólica de *esto*.

["La metafísica –dice Nancy–, en el sentido que le han dado a este término Nietzsche y después Heidegger, designa la representación del ser en tanto ente, y ente presente. Por esto ella instala más allá del mundo una presencia fundadora y garante (Idea, Dios, Sujeto, Voluntad). Esta instalación estabiliza y cierra el ente en su propia ente-tidad: todo –exacta y propiamente todo– se juega en el re-envío

mutuo de los dos regímenes, del ente o de la presencia, lo 'inmanente' y lo 'trascendente', el más aquí y el más allá, lo 'sensible' y lo 'inteligible', la 'apariencia' y la 'realidad'. La clausura es la realización de esta totalidad que se piensa acabada en su autorreferencia" (*La déclosion*, ed. Galilée, p. 16); pero la clausura se des-clausura a sí misma (la metafísica, digamos, se destruye a sí desde el comienzo y no necesita una revolución: se construye y desconstruye permanentemente): "La clausura siempre se des-clausura [*déclot*]: este es el sentido exacto de la exigencia de lo in-condicionado que estructura la razón kantiana, tal es el sentido también de la *Destruktion* heideggeriana de la ontología y de la 'desconstrucción' derridiana –así como el sentido de las 'líneas de fuga' en Deleuze. Para decirlo muy simplemente con un racionalista intransigente (Lévi-Strauss): no perdamos nunca 'este arco tenue que nos liga con lo inaccesible'"].

En "De los paralogismos de la razón pura" (primera *Crítica*) Kant dice: "Mediante este yo o él o ello (la cosa) que piensa, no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, que sólo se conoce [no se lo conoce sino que se lo presupone] por los pensamientos que son sus predicados y del cual, por separado, nunca podemos tener el concepto; de ahí que nos movamos en un círculo perpetuo en derredor de él, puesto que para juzgar de él tenemos ya que hacer uso de su representación" (ob. cit., t. II, p. 81); y más adelante: "Yo, como ente pensante [ha dicho: una X incognoscible], soy el sujeto absoluto de todos mis juicios posibles, y esta representación de mí mismo no puede emplearse como predicado de ninguna otra cosa" (p. 82). [Lo mismo, adecuadamente, puede decirse de la idea-mundo y la idea-Dios]. En la "Antinomia de la razón pura" (p. 218) dice que "en este sujeto agente [...] no nacería ni perecería acto alguno [...] Bien es verdad que este carácter inteligible no podría conocerse jamás directamente, porque nada podemos percibir sino en cuanto aparece". Se trata de ideas "regulativas" (p. 231) pues no se puede poner "en duda" que la serie empírica pueda fundarse "en algún ente inteligible (que, en consecuencia, está libre de toda condición empírica, y más bien contiene el fundamento de la posibilidad

de todos estos fenómenos)" (esta última frase me parece esencial respecto a lo trascendental kantiano). No se cansa de decirlo: las ideas trascendentes (yo-mundo-Dios) son puramente inteligibles y "en todo caso es lícito admitir[las] como objeto trascendental, del cual nada se sabe por otra parte"; incluso recurre a la analogía, "mediante la cual utilizamos los conceptos de experiencia para hacernos por lo menos algún concepto de las cosas inteligibles, de las cuales no tenemos en sí el menor conocimiento" (p. 234). Habría que seguir el pensamiento de Kant a partir del decisivo "Del ideal trascendental" (p. 238 y ss.) teniendo presente para su comprensión la diferencia establecida a partir de las magnitudes negativas entre concepto y realidad, entre existencia e idea: hablando de un "ente supremo" dice que "todo esto no significa la relación objetiva de un objeto real con otras cosas, sino de la idea con conceptos, y nos deja en completa ignorancia acerca de la existencia de un ente de tan excepcional existencia" (p. 242); hipostasiando la idea "podremos determinar el ente originario", pero éste último "es simple ficción mediante la cual compendiamos y realizamos en un ideal, como ente particular, lo múltiple de nuestra idea, y nada nos autoriza a hacerlo así, ni siquiera a admitir la posibilidad de semejante hipótesis". Esta hipóstasis es calificada de "ideal" y de "fantástica" (en una nota, p. 245, Kant señala que esta hipóstasis "por un avance natural" se "personifica" como "entendimiento supremo" e "inteligencia" en idea). Más adelante agregará que "el concepto de ente absolutamente necesario es puro concepto de la razón" que no puede ser demostrado "por el hecho de que la razón lo necesita" (p. 250), ya que la "incondicionada necesidad de los juicios" no es "una absoluta necesidad de las cosas". En las p. 254-255 se refiere al ser; conviene citar: "Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa [...]. En el uso lógico es únicamente la cópula del juicio". Kant es irónico, así como un comerciante no acrecentaría su fortuna añadiéndole ceros a su "existencia de caja", así tampoco ganaríamos en realidad añadiéndole conceptos a una "mera idea". Se puede su-

poner lícitamente la existencia de un ente supremo, "causa de todos los efectos posibles", pero es pura presunción afirmar que "ese ente existe necesariamente". Andamos a tientas en lo condicionado "y siempre se buscará en vano lo incondicionado". Estamos siempre encerrados en lo "abstracto"; podemos llegar a un "asombro inefable" ante la sublime inmensidad del universo que necesariamente debemos suponer que algo lo sostiene impidiéndole precipitar "en el abismo de la nada" (p. 268); a ese ente podemos incluso ponerlo "más allá de todo lo demás posible". Esta "demostración" siempre merece ser mencionada "con respeto"; es "la más antigua" y la que "más se adapta a la razón humana común", etc.; pero, no obstante, "no podemos aprobar las pretensiones de esta demostración" "físico-teológica", de aprobar, en última instancia, la realidad de una idea. Así Kant desecha la prueba ontológica, "la única argumentación posible (si es que existe una demostración especulativa)", ya que, según toda su argumentación, es imposible. "Por consiguiente", concluye, "el ente supremo sigue siendo mero ideal aunque impecable, para el uso meramente especulativo de la razón, concepto que cierra y corona todo el conocimiento humano; cuya realidad objetiva no puede demostrarse", y a continuación plantea que esta "deficiencia" de la teología trascendental sólo puede ser suplida por una teología moral. En el "Apéndice a la dialéctica trascendental", donde trata del uso regulativo, de las ideas de la razón pura, Kant dice que las ideas trascendentales (yo-alma-mundo-dios [p. 304, 305 y 306]) tienen un "uso regulativo": "dirigir el entendimiento hacia cierto fin... un punto... que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia posible, sirven empero para proporcionarles la máxima unidad a la vez que la máxima extensión" (p. 281, 312 y 313).

En su comentario al artículo de Gérard Granel, "Loin de la substance: jusqu'où? (Essai sur la kénôse ontologique de la pensée depuis Kant)" (aparecido en *Études philosophiques*, nº 4), J.-L. Nancy reproduce, refiriéndose a la obstinada permanencia de la Sustancia en la Tradición filosófica, la afirmación de Granel: "La respuesta que yo arriesgaría consiste en decir que lo que se le escapa [a dicha tradi-

ción] puede ser nombrado la Inasibilidad del Ser" y comenta: "Él vacía al ser de todo ser, y así vacía a la Tradición íntegra de todas sus pretensiones de captar un ser, cualquiera que éste sea" (p. 95). (No nos interesa aquí comentar la concepción "poiética" del mundo según Granel, pero observemos que se trata, en el arte en general, de "tocar la inasibilidad del ser"). Sin mencionarlo, hay una recurrencia a Wittgenstein: se trata de afirmar que el mundo *es* y no de *cómo* es el mundo: "El hecho de que es, siempre nuevo y no producido, no fundado en un substrato ni en un sujeto de 'conciencia', sino recogido en una 'suerte de hueco' o en lo 'Abierto' que, cada vez, lo abre y lo recoge: esto es lo que pone en juego el vacío del ser". Esto es lo que "ninguna filosofía ha dicho": "saber cómo un mundo me aparece sin que haya 'de mi parte un movimiento de apropiación de lo real' y de parte de lo real 'un movimiento de referencia a mí'". Quien pensó este problema fue precisamente Kant al hacer del ser una posición (o forma puesta por el entendimiento) y del mundo, el alma y dios, ideas trascendentales, es decir vacías, de función puramente regulativas. Jamás nos encontramos con "cosas"; o: siempre estamos en ideas, pensamientos, virtualidades, en hacer como si... existieran. Nadie ha visto o tocado un pensamiento, una idea, una imagen. Todo está vacío de ser, de sustancia, de causa, de alma, de espíritu; o: todos son nombres que apuntan a lo desconocido, a lo inaprensible, a lo incomprensible. La pregunta por quién piensa o por quién habla carece de respuesta si se busca un ente-cosa que desde fuera del pensamiento y del habla piense o hable. No podemos pensar ni imaginar un algo con consistencia de ser o de sustancia que sea el sujeto del habla. Pero hay pensamiento-habla-imaginación sin un sujeto que le sirva de soporte al acto de pensar. Esto es un hecho. No obstante, ¿es posible entender, explicar, este hecho? Kant, en ambos extremos del Hecho, se enfrenta con lo "incomprensible": por el lado del sujeto se encuentra con esquemas, con ideas y con lo sensible; por el lado del objeto, con la cosa-en-sí, con el *noúmeno*, con lo suprasensible. Siempre se encuentra con ese "océano" desconocido e incognoscible que nos rodea; con esa imposibilidad de comprender el hecho más

simple de la existencia de algo. Nancy: "Es cierto que el *Cogito* pierde [en el "yo pienso"] toda sustancialidad, vale decir que deja de ser el nombre moderno del alma, so pena de paralogismo, para sólo designar la unidad lógica de la unidad de la experiencia. No obstante, esta 'logicidad' no es sólo formal, sino también trascendental (ontológica), ella nombra también la eficacia de un vacío en el que se puede concluir (mediante la deducción), pero que no es posible decir: Yo = X" (p. 113), Alma = X, Dios = X, Mundo = X... Kant sale de su/la aporía mediante una revelación (aunque por otra parte reniegue hasta el fin de toda "intuición intelectual") que no puede fundarse [pero tal vez entonces pueda dársele a la razón esencialmente infundada toda su potencia: una razón "sin por qué y sin para qué" puede iniciar un inédito recorrido racional que toque problemas inaccesibles para una razón sometida al "principio de razón"]. [Podemos decir que el yo empírico construye el mundo empírico, y que el yo trascendental construye el yo empírico, pero al yo trascendental ¿quién lo construye? Al yo trascendental no lo construye nadie, so pena de caer en un regreso infinito. Podemos decir que hay trascendental y que a este trascendental podemos "llamarlo" *hay* absoluto, raíz del mundo empírico (incluido el yo empírico) en su totalidad].

epílogo

El "otro comienzo" no es un comienzo intencional: aparece, si aparece, sin razón, "sin por qué y sin para qué". El hombre sólo puede, en lo *abierto,* preparar su posible aparición. En la mística, en la teología, en la filosofía y en el arte existen puntos, palabras, párrafos, que hacen *señales*. Tal vez en esas señales habría que "cavar" (como propuso Mallarmé refiriéndose a los "versos"); *cavar* en los textos, en los poemas, en las pinturas, en la música, en uno mismo... no buscando "algo" sino tratando de abrir la posibilidad de lo imposible, de lo trascendental, del silencio.

Se podría decir que hay en uno mismo un *más* que uno mismo.

Un *más* que no podemos saber si existe o no existe, si es decible o indecible, cognoscible o incognoscible. Se siente algo así como un *no* indeterminable, como si algo tratara de presentarse ausentándose, un vacío que nos penetra sin ser, un invisible que emana de lo visible, la luz de la luz...

Buscar el otro comienzo en frases, en palabras dispersas que abren, que van fuera de sí. Hacer de ellas trampolines hacia no se sabe qué... Una búsqueda trágica, sin salida. Cavar en la ceguera, en la angustia, en la sangre.

La lalación, la glosolalia, las drogas como la mescalina, el ácido lisérgico, el opio, así como las experiencias sado-masoquistas y todo tipo de experiencias "enteógenas", ¿pueden eventualmente constituir espacios aptos para intuicionar ese "conocimiento por los abismos" del que hablaba Henri Michaux al referir sus propias experiencias con alucinógenos?

Buscar en lo dado filosófico lo distinto en lo mismo. Un "distinto" que proyecta dando pie o abriendo un camino posible, sin más allá y sin más acá, al *acontecer*. Lacan habla de "escuchar la poesía" –como hizo de Saussure–: "escuchar en ella una polifonía, y para que

todo discurso muestre alinearse sobre los varios pentagramas de una partitura" (*Escritos 1,* p. 189). (De alguna manera podría compararse con la desesperada búsqueda hipo o paragramática realizada por Saussure en poemas o textos antiguos: buscaba encontrar (o crear por audición, ¡o "adivinar"!) en un texto otro texto oculto que se puede encontrar o crear apoyándose en las resonancias rítmicas del mismo. Los 99 cuadernos póstumos del gran lingüista hablan de esa tentativa, posiblemente *loca*, donde todo gira alrededor de la potencia imaginativa-auditiva-adivinatoria del "investigador". ¿El "nuevo comienzo" se ocultaría incrustado en los textos éditos apuntando a la presión de lo inédito en el espacio retirado de la metafísica? Ver: Ferdinand de Saussure, *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, a cargo de Ana María Nethol, ed. Siglo XXI).

Starobinski es quien habla, refiriéndose a los paragramas, de adivinar: "No habiendo sido jamás objeto de una *exposición*, la palabra *tema* no podría ser reconocida: es preciso *adivinarla* mediante una lectura atenta a los vínculos posibles de los fonemas espaciados" (citado por Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes*, ed. Léo Scheer, p. 274). Las raíces del nuevo inicio serían subyacentes al texto filosófico y exigirían una captación espaciada, un *adivinar intuitivo,* tipo entrañas de animales, borras del café, I-Ching, etc. ¿Volver a prácticas típicas del chamanismo? ¡Horror! Dirá la "razón". Pero ¿queda otro camino? Los cuadernos de Saussure ¿no pueden ubicarse dentro de este tipo de prácticas? ¿Descubrir, descifrar o adivinar debajo de lo sensible e inteligible un otro mundo tal vez inmaterial e ininteligible, incluso falso?

qué importa si no se lo puede nombrar porque no tiene nombre, si no podemos saber qué es o quién es qué importa no verlo no poder tocarlo acariciarlo llamarlo, qué importa si nunca lo conoceremos ni lo explicaremos sea como sea y lo que sea, vanidad es todo intento, pero está aquí, allí, lo que llamamos "es" o "ser", hay aquí, esto, algo donde los pinos se mueven, donde los jazmines perfuman, los perros, los hombres, las mujeres, los niños, sean lo que sean, los estoy viendo, algo los está viendo, llamémoslo yo o alma, la evidencia

misma es que todo está siendo visto oído olido, sufrido, hay algo que nunca conoceremos y es la evidencia misma, es tan evidente que veo y oigo y nunca sabré quién es y qué es, aquí hay luz, sombras, nubes, paredes, rojos, pájaros, hay Lo hay, pero es indemostrable e incomprensible, es lo más cercano, tan cercano que soy yo mismo el mundo, tan evidente que cualquier ser humano y no humano son algo que da vergüenza querer reducirlo al concepto, es humillante y gloriosa nuestra impotencia digo frente a la inmensidad de la presencia que somos sin ser sin nada

de golpe me siento protegido y me calmo no puede suceder ni más ni menos que esto, incluso el extremo padecimiento es esto lo producido y sostenido por lo incognoscible, qué importa si lo incognoscible no puede nombrarse, si se lo ve se lo oye se lo padece y goza tanto que no se lo ve, si es invisible a fuerza de mostración de evidencia, en todo lo que tocamos vemos y oímos está, pero está tanto, arrulla y consuela grita y arde tanto que nos enceguece, somos los ciegos sordos y mudos de su infinita manifestación, no me atrevo a nombrarlo, las palabras se niegan, cualquier palabra que intente nombrarlo es una blasfemia, la palabra es el balbuceo interminable del agradecer, cada letra agradece, agradece la extrema alegría y el extremo dolor, incluso comida y destrozada agradece, aun en la pérdida inconcebible de lo amado, en el mayor dolor del cuerpo y del alma agradece, siente que está sostenido por una necesidad insondable por videncia, siente sin saber, sin ver, que lo otro lo recorre con el horror y la gloria de la vida, siente que es, como una hoja, como el mar, como los pájaros y las lagartijas o los niños y las lágrimas, es la palabra, yo soy la palabra que nos recoge callada, perfecta, vacía, de ella viene la calma, de su necesidad, de su breve luz, de su luminosidad completa infinita, todo más allá de todo, sin ser, sin sentido, sin yo, sin mundo, sin dios...

todo puede ser dudoso, de todo se puede dudar temblando ante lo incognoscible, pero de *esto* es imposible dudar, aquí hay no nada, el todo visible sobre lo invisible, nuestro invisible visible en el visible ver lo invisible más visible que cualquier árbol o cualquier piedra

podemos dudar de todo, hasta de la luz y de la tierra, podemos llorar y desesperarnos ante el acechante e ineluctable vacío, pero de *esto* la duda es imposible, estamos aquí, *hay* aquí, todos somos un aquí, todos somos ahora, esta música que oigo, los lirios, los matorrales, los perros, los caballos, todo inexplicable, sin sentido, hay *esto*, todo esto, innegable, evidente, hay tanta presencia, tanto mundo, y nosotros, las criaturas, vemos oímos, atónitos, somos el mundo, vemos el mundo que se ve con nuestros ojos, que habla y sufre y grita en nosotros somos en el infinito y la eternidad, signifiquen lo que signifiquen estas palabras, somos un no ser un más o un menos que ser lo otro lo sagrado

quienes sostienen que Descartes escapa a la duda mediante su referencia a Dios como fundamento absoluto no tienen en cuenta que al pensar a Dios como el nombre de algo Infinitamente libre Descartes desplaza y vuelve imposible un *fundamento* al hacer irrisoria toda ciencia y todo ser. Lo que es puede no ser y no haber sido nunca, dos más dos pueden no ser cuatro (¿contingencia absoluta?)

¿es posible que hasta Heidegger se atuviera a la lectura "clásica" que considera a Descartes como el fundador del racionalismo y del subjetivismo moderno-metafísico? en su *Heráclito* Heidegger refiriéndose a Hegel dice que la "razón absoluta" como "subjetividad de la autoconciencia" es tomada de Descartes. Heidegger deja de lado la distinción de la *ratio essendi/ratio cognoscendi* mediante la cual Descartes afirma la prioridad ontológica del *ser* (llámeselo o no "Dios"). (Cuando Descartes habla de Dios –y en este punto me remito a la afirmación hegeliana de la teología como antropología– en realidad habla del hombre; o sea: dios-ser/hombre/infinito. ¿Otro giro copernicano?)

"todo" esto que somos es *eso*. Todo lo imaginable y lo inimaginable es eso. El *más* infinito de lo que somos es eso.

el hombre no está para dar juicios sino para *testimoniar*. ¿*Testimoniar*? ¿*Qué*? Mejor dicho, el hombre *es* testimonio. ¿De qué? Es testimonio de nada, sin origen ni fin, aparece desaparece, no dice, no habla, el habla no habla... Testimonia su nada. La nada testimonia la

nada de la nada. En primer lugar la nada de Dios y de *yo*. El todo y la nada lo mismo. Esta nada testimonia que la nada no es algo. Inversión total: el hombre testimonia el hombre. *Ecce homo*.

creer que el sujeto-yo es una *cosa* es un punto fundamental de la metafísica. No se trata de que exceda toda explicación sino de que no existe un sujeto, luego es absurdo querer *explicar* lo que no existe. Hay construcciones teóricas-ideales, "ficciones" dice Nietzsche, que se pueden explicar: por ejemplo lo que entienden Hegel o Heidegger o Derrida por sujeto. Éste dice que el sujeto es una "ilusión trascendental". Lo que no hay es una sustancia-sujeto, un algo o un quién que sea un "sujeto" y que se pueda explicar. No se puede explicar ni una pequeña hierba, como dijo Kant.

frente a lo indeterminado del sujeto quedamos "pasmados" como sostuvo Heidegger. Al roce del infinito que se abre a sí de una manera inasible e incomprensible pero como un fulgor innegable. Por supuesto que es un misterio, la presencia tangible de un misterio. Diría que es el inconcebible envoltorio inmaterial que atraviesa la totalidad interminable del cuerpo abriéndolo al exceso indetenible del ser. Entre el ser y la nada el sujeto es el *quién* de un poderoso milagro creador del mundo. Sabemos que somos pero no sabemos *qué* somos, dice Descartes: ¿el conjunto de las pasiones inervadas por el pensamiento, la imaginación, el deseo? ¿"Pensamiento de pensamiento"? ¿"Alma" creada por un Dios ignoto? ¿El absoluto captándose a sí mediante una inversión incomprensible? No hay respuesta, y tal vez el hecho de que la pregunta por su evidencia no tenga respuesta sea lo que llamamos *sujeto*.

las "ficciones" se llaman "alma", "eso", "conciencia", "gramática"... Resulta difícil o imposible liberarse del "sujeto" porque está como plataforma de sustanciación del lenguaje: quién habla, quién realiza las acciones, de qué o de quién son predicados los predicados, etc. Si lográramos desprendernos del lenguaje ¿qué pasaría?, ¿seríamos como árboles o como ángeles?, ¿quiénes "seríamos", si ya no existiría ningún quién, ningún yo, ningún *Da-sein*, ningún sujeto?

la *nada de Dios* (de todos y cualquier Dios) destruye la economía del *don,* ¿pues cómo sostener la idea de *don* si falta el *donante* de la donación? A mi juicio el intento engorroso, diría sintomático de su imposibilidad, realizado por Marion al sostener una donación sin donante, concluye en un fracaso. ¿Qué fracasa? Fracasa la idea de una donación sin donante. En *Dios sin el ser*, p. 151, dice someramente "Dios da". Pero se trata de un Dios imposible, sumergido en una distancia insuperable, ante lo cual sólo cabe alabar o guardar silencio. La imposibilidad de nombrarlo sólo posibilita inscribirlo en la cruz de Jesús o asumir la totalidad de los "nombres divinos". Desde el principio hasta el fin el pensamiento de Marion implica necesariamente la *fe*. Puede hablar de un Dios sin ser o de otro-que-ser o innombrable, etc., pero en todo momento su discurso transcurre sobre el discurso architeológico de la *fe*. Esta es la distancia insalvable que lo separa, hasta en los momentos de mayor cercanía y apropiación conceptual, de Heidegger. Éste dice que si tuviese fe "cerraría su taller".

decir que del Ser en sentido ontológico hay *verdad* es contradictorio pues implicaría la tautología de decir Ser-Ser o de agregarle al Ser algo distinto al Ser, la "verdad", con lo cual el Ser ya no sería el Ser al faltarle precisamente lo que se le añade. Si decimos que la verdad del Ser es el hombre necesariamente debemos reconocer una diferencia, que destituiría el Ser o una unidad (*Ereignis*) que anularía todo concepto determinante del Ser.

la historia está aquí y ahora, *yo soy sin ser todos los hombres* pasados presentes y futuros: el "eterno retorno de lo mismo" –esta no es una "idea" es lo viviente

ante el infinito el hombre enmudece se disuelve como la nieve al sol, *abandona toda esperanza*

hay una necesidad de morir que el hombre no logra ocultar y se manifiesta en hechos fortuitos o en palabras (¿?) que surgen en la interminable conversación autista del lenguaje

"El rechazo incondicional es la afirmación de mi soberanía" (Bataille). ¿Se puede leer esto en paralelo con su "En la base de cada vida humana existe un principio de insuficiencia"?

debe tenerse en cuenta esta terminante afirmación de Heidegger: "El *Da-sein* no es el ser humano". En francés sería: "Ser-el-ahí": ¿el *ahí* como lo *abierto* (hombre) donde se da-Ser como lo *Ereignis* en cuanto Acontecimiento de co-apropiación Ser-hombre?

respecto al *Da-sein* Heidegger dice que *Da-sein* significa "a-propiamiento en el acontecimiento como en el despliegue esencial del ser. Pero sólo sobre la base del *Da-sein* viene a verificarse el ser" (*La fundación*, p. 205). El *Da-sein* es diferente esencial entre "el primer inicio ("historia completa de la metafísica"; *Dasein*: existencia; el ente; la presencia...) y "el otro inicio" ("lo más extraño, aquello que nunca encontramos" (p. 207)). Por Ser-ahí no se alude a un aquí o allá "siempre determinable", sino "al *claro* del ser mismo" que abre el espacio para todo Aquí o Allá "posible".

"el ente supremo, el *summun ens*, pertenece con mayor razón al ente. ¿Cómo podría ser respondido desde allí el Por qué? ¿Por qué es algo entitativo? ¿Por qué? ¿Y a suerte de qué? ¿En qué medida? ¡Fundamentos! Fundamento y origen del Por qué. Cada vez saliéndonos por encima del ente. ¿Hacia dónde? Porque el Ser se despliega. ¿Por qué Ser? Desde él mismo. Pero ¿qué es esto mismo? Pro-fundización del Ser, de su fundamento, es el Entre del Ser como abismo. El saber abisal como *Dasein*. *Dasein* como acontecer y apropiar. Sin fundamento; abismado" (p. 339).

"¿Por qué existe verdad? ¿Existe algo tal, y cómo? Y si no existiese, ¿dónde residiría siquiera la posibilidad del porqué?... Preguntas [que son] como una búsqueda de un fundamento, a partir del cual y sobre el cual la verdad del ser ha de ser".

"¿Qué pasaría si, acercándonos a pesar de todo al *Ereignis*, que a pesar de que pueda estar oscurecido en su esencia, no obstante,

muestra empero aún esto: que [hay] un Entre [que] se despliega entre nosotros y el Ser, y que este mismo Entre pertenece al despliegue del Ser" (p. 251).

Dios – el último dios – el ser – el lenguaje...

Pág. 333. "El Ser y nada menos que su propio despliegue podría incluso constituir aquel fundamento del lenguaje". De acuerdo a la consideración del hombre "como *animal rationale*" el lenguaje –dice Heidegger– "ha sido entregado con el hombre [...]", incluso "puede llegar a decirse que, con el lenguaje ha sido dado recién el hombre. El lenguaje y el hombre se determinan recíprocamente [...] en virtud de su pertenencia al Ser".

Cabe preguntarse ¿por quién o por qué *algo* posible "el lenguaje ha sido *entregado* al hombre"? ¿Por el Ser pues "el hombre pertenece al Ser"? Y se pregunta Heidegger, "¿y si el Ser fuera 'más esencial que el lenguaje' por cuanto el lenguaje es entendido como 'algo dado'?"; "¿cómo surge en el despliegue del ser la esencia del lenguaje?". Luego afirma como "incontestable" la pregunta por el origen del lenguaje. Luego el lenguaje no puede someterse a "definiciones esenciales", pero no obstante el lenguaje "está referido al ser de cabo a rabo", y líneas más adelante reafirma que "el lenguaje surge del Ser y, por lo tanto, pertenece a éste".

"*siempre lo mismo*". Desde el punto de vista del hombre esto es cierto: si hay hombre siempre el hombre, suceda lo que suceda, convertirá a lo distinto en lo mismo. En lo inhumano el "*acontecimiento*" y el "*don*" son lo distinto heterogéneo: lo que irrumpe sin razón, sin causa: ya no es lo mismo. Sólo el Acontecimiento cuando se vuelve inmanente y así deja de ser Acontecimiento, se vuelve lo mismo.

si no se mata, el hombre será absorbido por la cosificación del mundo.

no hay sujeto, llamamos "sujeto" a una hispóstasis nominativa.

la soberanía es la negatividad efectuada. Soberanía sin sujeto, negatividad sin sujeto. No hay sujeto *ergo* debemos hablar así, el habla sin sujeto habla así, este es un hecho inexplicable.

Nietzsche: ¿quién habla?, ¿quién oye hablar? Nietzsche se ríe...

"Se trata de llegar al momento en que la conciencia cese de ser conciencia de *alguna cosa*" (Bataille, *La parte maldita* (p. 238)).

¿Entonces? La conciencia como un rayo de sol, como un árbol o un... ¡vaya uno a saber!

"La lengua resulta ser una manera de interpretar el mundo que precede a toda actividad reflexiva" (H.-G. Gadamer).

para que un diálogo no sea algo vacuo es necesario ponerse de acuerdo sobre qué se habla cuando se habla... así este "ponerse de acuerdo" pasa a ser el verdadero problema...

nadie decide sobre el silencio. El silencio irrumpe sin presupuestos y arrasa con los sentidos y el lenguaje del hombre. De otra manera: es el vacío sin lenguaje, sin sueños, sin presencia, sin ser...

pasar no dejarse agarrar ni entrampar en nada en nadie no creer que se es alguien un poeta un filósofo un cartero un médico un pájaro alguien que sabe algo que es erudito o algo por el estilo dios mío que nadie crea que mis citas son verdaderas que conozco el pensamiento de kant o de aristóteles aquí todo es de segunda o tercera mano y seguramente todo es erróneo tal libro no fue publicado en tal año ni por tal editora y la cita que está en tal página vaya a saber si está en alguna página y no es un invento o algo dicho por otro hay que desconfiar de estos escritos repetitivos insistentes porque en realidad no tengo nada que decir y divago me dejo llevar por las palabras, repito una y otra vez lo mismo río o lloro o quedo azorado ante el paso de una hormiga pasar dejar todo o tirarlo sin embargo están estos escritos escritos por desidia

tal vez por azar no tuve madre ni padre sólo una máquina de escribir y ocio o vagancia la máquina puso una letra tras otra y salió esto sin razón sólo porque sí sin método todo lo que se diga en contra es cierto además les ruego a los mencionados aunque estén muertos que me perdonen porque utilizo sus palabras por el único placer de repetirlas si los tergiverso si no los entiendo perdónenme en realidad no entiendo nada de nada esta es la pura verdad y si publico es porque en realidad no sé por qué publico esto que no tiene ni ton ni son el asunto es escapar pasar no dejarse encerrar en ningún casillero si así llega a suceder digo que no es cierto que me resisto que abjuro de todo para no ser quisiera ser un caballo

índice

palabras iniciales 9
antonin artaud 11
paul celan: "nadie / testimonia / por el testigo" (cambio de aliento) 23
darle un abrazo a kant 43
hay 71
anotaciones 81
la polémica de san anselmo con gaunilo 91
apuntes 97
dios en la filosofía de kant 107
variaciones 131
(lo) trascendental 137
lo trascendental en kant y en husserl 145
curso de jean wahl sobre husserl 165
agregados 179
de dios (exposición ante estudiantes de filosofía) 211
descartes 233
kant 239
apuntes sobre spinoza 243
kant 247
recepción de spinoza por schelling y hegel 249
jean-luc nancy 289
la muerte 293
actualidad de la religión (encuentro con estudiantes) 325
notas 345
sobre la técnica I 359
sobre la técnica II 377
fragmento 387

comentarios a g. lombardi, *clínica y lógica de la autorreferencia*; guy le gaufey, *l'incomplétude du symbolique* 389
paradojas 411
¿qué pasó con las matemáticas? 413
agregado 419
néstor corona. (*lectura de heidegger. la cuestión de dios*) 421
el don 425
kant 427
agregado 429
quentin meillassoux 439
diálogo sobre nietzsche 445
comentario a "de la visión y el enigma" y "el convaleciente" de *así habló zaratustra* 475
agregados 481
ereignis 501
nota 511
no-nada 513
foucault 515
notas 525
el laberinto kantiano 537
notas 547
n. corona 561
louis althusser 565
la pintura de gustavo cosacov 571
el cuerpo, poemas de perla rotzait 579
comentario al libro *escribir no importa* de gabriela milone 585
descartes 591
kant 659
epílogo 767